Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - gennaio-marzo 1968 - anno III - numero 1

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

R E N O V A T I O
rivista
di teologia e cultura

anno III, numero uno

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Redattore capo
Gianni Baget Bozzo

Uffici
Via XII Ottobre, 14
Tel. 52588 - 16121 Genova

Autoriz. Trib. di Genova
27-10-66
N. 27/66

Abbonamenti

Italia	**L. 2.100**
Estero	**L. 2.700**

C/C postale N. 4/28.489

RENOVATIO

Visto, nulla osta
per la stampa
Can. Gius. Mario Carpaneto
O.S.S.
Revis. Eccl.
2 Ottobre 1966

Imprimatur.
Genuae, die 2-10-1966
Can. A. Recagno Vic. Gen.

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - gennaio-marzo 1968 - anno III - numero 1

Renovabitur ut aquilae juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

La teologia naturale.

Articoli:

9 *Ugo Emilio Lattanzi* - Il Vangelo dell'Infanzia è verità o mito?

25 *Guglielmo Luigi Rossi* - Quid de fide divina credendum.

41 *Gianni Baget Bozzo* - Santa Teresa del Bambino Gesù e il mistero dello Spirito Santo.

57 *Giuseppe De Rosa* - Libertà religiosa e magistero ecclesiastico di ieri e di oggi.

Note:

— Gnosis:

65 *Piero Vassallo* - Il mistero della finitezza nella Bhagavad Gîtâ.

74 *Michele Orsi* - Il decadentismo.

— Teologia della storia:

79 *Giacinto Scaltriti* - Tommaso Moro e Girolamo Savonarola, testimoni e profeti.

— Filosofia:

105 *Ludmila Vesely Leonardi* - Naturalismo e cristianesimo nel pensiero di Felice Balbo.

— Mistica:

111 *Maria Chiesa* - Fuoco d'amore di fra Tommaso da Olera.

— Letteratura:

116 *Mauro Belli* - Dostoiewskij teologo della morte di Dio.

Libri.

Nel maggio prossimo, a Genova, sotto il patrocinio di S. E. il cardinale Siri, e con la presidenza del professor Michele Federico Sciacca, si terrà un convegno di studio sul tema

« LA NUOVA GNOSI »

Coloro che intendono parteciparvi sono pregati di mettersi in contatto con la redazione di « Renovatio » che svolge la funzione di segreteria del convegno.

« Renovatio », via XII Ottobre, 14
16121 Genova - Telefono 52.588.
Orario d'ufficio: 9,30 - 12,30.

La teologia naturale

Il concilio Vaticano primo ha insegnato l'attitudine della ragione a conoscere la realtà sensibile e spirituale, a dimostrare la esistenza di Dio, a determinare ciò che è proprio della sua natura. Esso ha stabilito che l'intelletto umano può raggiungere una « aliqualis intelligentia mysteriorum ».

L'avversario di fondo, che il concilio Vaticano primo aveva di fronte era il kantismo. Strana cosa questa: che l'avversario grande non *stesse sul terreno strettamente teologico!*

Ma, il concilio Vaticano primo aveva visto chiaro: l'errore per lo più non comincia dall'insidiare direttamente e apertamente l'ordine divino; esso più facilmente si manifesta come diminuzione dell'ordine umano. Per distruggere ed avere via libera a farlo, attacca prima la teologia naturale.

Ora quella scelta fondamentale del Vaticano primo è assolutamente attuale. *Ecco come. Il kantismo ha continuato il suo corso e lo ha dedotto a conseguenze. Spesso la Provvidenza, per convincere uomini tardi, li abbacina colla terribilità delle conseguenze di errori, in un primo tempo felpati. Gli uomini, sempre disposti ad amare piuttosto le tenebre che la luce, perché si decidano ad abbandonare le tenebre, forse debbono aver prima provata la sofferenza dell'errore e del male. Per questo gli errori della storia si radicalizzano. Kant stava — in un certo senso — all'origine; Heidegger è una radicalizzazione di Kant. Infatti sta interamente nel quadro del kantismo. E tutta una scuola di pensiero nell'inizio di questo secolo, ha tentato un compromesso con Kant. Su quella via diventata facile è quasi spontaneo ci fosse, più che mezzo secolo dopo, un tentativo di compromesso con Heidegger.*

Chi ha fatto le spese di tutto ciò sono la metafisica e la teologia naturale. Se si nega la capacità dell'intelletto di conoscere il mondo e si affida, more kantiano, questa conoscenza alla volontà, diventa estremamente facile raggiungere la tesi di una inconoscibilità naturale di Dio. E' la fine della teologia naturale!

In tal caso la croce di Cristo può non apparire più come la croce della umanità del Signore, che sussistendo nel Verbo raggiunge la efficacia salvifica, quella che redime, giustifica e fa consorti della natura divina. Dio allora può persino apparire nel mondo, non come Signore, ma come impotente; la croce, rove-

sciandosi tutto, può apparire come lo stesso mistero di Dio! Queste tesi, che qualificheremo « neognostiche », hanno come fondamento la linea di pensiero appunto condannata dal concilio Vaticano primo, la linea che da Kant va ad Heidegger.

Coloro che hanno speso parole contro la tradizione filosofica della chiesa, contro la tradizione di Agostino e Tommaso, hanno affermato la necessità di un ripensamento del dogma secondo altre categorie, appaiono scolari di Kant e di Heidegger. Forse distrattamente e senza una vera intenzione. Tanto è vero, perché la negazione della teologia naturale porta con sé ben altro.

Ci sembra pertanto di estrema importanza oggi sottolineare il valore della decisiva scelta fatta per sempre dal sacrosanto concilio Vaticano primo. Quando Barth afferma che l'analogia dell'ente è una « invenzione dell'Anticristo », a parte la terminologia violenta, egli mina precisamente alle basi la possibilità stessa della teologia cristiana, in quanto nega la possibilità e la esistenza della teologia naturale. Vuole egli con questo difendere la purezza del dogma? No. Infatti il più noto teologo protestante vivente, rimane in realtà nel quadro di una nota filosofia.

La teologia non la si fa nel vuoto *della ragione. La grazia perfeziona la ragione, non la distrugge. Dio elevante, non nega Dio creante!*

San Tommaso concepì in questo modo la sua « Summa », cioè come la perfetta unione della teologia naturale e della teologia cristiana, la prima come servizio della seconda, la seconda come elevazione e perfezionamento della prima. Egli ci ha parlato prima di Dio, poi dell'uomo, poi di Cristo. Qui c'è una perfetta intuizione del perfetto legame indotto da Dio tra quanto è competenza della natura e quanto è munifica e trascendente donazione di grazia. Legame, si intende, non esigito dalla natura, ma che sta ad attestare quanto Dio elevante non sia affatto illogico rispetto a Dio creante.

Anche se non sempre appare, oggi la lotta all'interno della ortodossia cristiana, ha per centro la teologia naturale nonché tutte le questioni filosofiche, che qualifichiamo come « preambula fidei ». La fede non la si separa violentemente dai suoi presupposti razionali. Perché è l'uomo che è debole, ha bisogno di certezze, è attaccabile, non Dio!

Fra tre anni ricorrerà il primo centenario del concilio Vaticano primo. Sarà, lo speriamo, una buona occasione per comprendere meglio e tempestivamente la radicalità dell'insidia che è fatta alla vera fede e, per questo, alla vita, all'equilibrio, alla civiltà dell'uomo. Quale potrebbe essere la sorte di un uomo che non crede più alle sue capacità intellettive?

ARTICOLI

Il Vangelo dell'infanzia è verità o mito?

di UGO EMILIO LATTANZI

Dico subito che il termine di mito è qui preso secondo la definizione che ne diede il dottor Strauss, nella « *Vita di Gesù* ». Secondo lo Strauss, il mito evangelico è un racconto riferito immediatamente o mediatamente a Gesù da considerare non come espressione di un fatto, ma come traduzione di un'idea dei suoi primi seguaci (1).

Il mito dunque è in genere un racconto, riferito a Gesù la cui natura viene dallo Strauss precisata negativamente e positivamente. Esso *non* è un racconto di fatti storici, *ma* espressione di idee dei primi seguaci di Gesù.

Nell'intento di esporre qui una critica delle concezioni esegetiche correnti sul vangelo dell'infanzia (Mt. e Lc.) ho creduto opportuno formulare il mio tema ricorrendo al termine di mito dello Strauss anziché a quello oggi corrente di *midrash* che, salvo errore, fu per la prima volta usato dal Box (2); perché ritengo di poter dimostrare che la nozione di mito del dottor Strauss coincida esattamente con quella di midrash.

Mi sembra infatti che mostrando i nessi profondi fra la esegesi di tutti coloro che ricorrono al midrash (formano ormai la « *scuola midrascica* ») (3) e la interpretazione eretica dello Strauss io possa indurre qualche spirito pensoso a riflettere seriamente su un argomento di capitale importanza sia per la fede cristiana che per il culto della SS. Vergine Madre di Dio.

---

1) D. F. Strauss - *Das Leben Jesu, Tübingen,* 1838 1 p. pag. 113 Scrive: « Evangelischen Mythus nennen wir eine solche, auf Jesus unmittelbar oder mittelbar sich beziehende Erzählung, welche und so weit wir sie nicht als Abdruck einer Thatsache, sondern als Niederschlag einer Idee seiner frühesten Anhänger betrachten dürfen.

2) G. H. Box - *The gospel narratives of the nativity* in ZNW 6 (1905) p. 80-101.

3) Poiché gli esegeti che ricorrono al midrash per interpretare il vangelo dell'infanzia sono assai numerosi, penso che si possa parlare di « scuola midrascica ».

Mi appello ad un competente di eccezione: al padre Bonsirven. Scrive dunque il Bonsirven: « *Le programme des études complètes comprenait: Ecriture (miqrà), la loi orale, en sa forme simple (mishna) ou plus développée (talmudh) l'interprétation de l'Ecriture (midrash) la halakha et la haggadha...*

La *Halakha* est la décision, la règle ayant force de loi, considérée en elle-même sans aucune reférence à la Ecriture...

La *Haggadha*, difficile à définir positivement, comprend tout ce qui n'est pas la Halakha, c'est-à-dire les considérations morales, dogmatiques, édifiantes, historiques et le folk-lore... *Dans ses débuts* la Haggadha s'est constituée *indépendemment de toute* exégese: *elle crée* ses propres traditions en matière d'histoire, de piété, de morale, de polémique. *Puis* les docteurs s'appliquent à *rattacher ces traditions* à l'Ecriture, à *les en deduire* et par le même moyen à les développer: c'est le *midrash.* Le *midrash,* examen, approfondissement de l'Ecriture, sert à appuyer également halakha et haggadha... » (4).

A vent'anni circa di distanza, lo stesso autore insiste su tale nozione. Scrive infatti:

« La Haggada est parfaitement étudiée et définie dans un livre récent d'Heinemann (5): produit d'un esprit oriental primitif, incapable de s'astreindre aux principes objectifs de la science et d'une saine exégèse, elle s'attache, par de procédés arbitraires, à dégager des livres sacrés des enseignements, à résoudre des objections; c'est une philologie non philologique, une histoire non historique; on a l'impression que les auteurs de ces propos confondent histoire et légende, parabole et langage littéral, tel ce rabbin affirmant que les ossements, vivifiés par Ezéchiel, s'étaient transformés en hommes réels, dont l'un d'eux était son aïeul. Plus simplement, la *haggada* est une manifestation de la «*fonction fabulatrice*» définie par Bergson...» (6).

Il midrash haggadico è essenzialmente una tradizione creata di vario contenuto: storia, pietà morale, polemica, eccetera che i rabbini cercano, in un secondo tempo, di collegare con la sacra Scrittura.

Non sembra quindi esatta la nozione data dal Bloch, secondo

---

4) I. Bonsirven in *Le Judaisme palestinien au temps de Jésus-Christ.* Paris 1934, p. I p. 293.

5) In: *Darkey ha-haggada* (Le vie dell'haggada) Gerusalemme, 1950.

6) In: *Textes rabbiniques,* Roma 1953, introd. VIII.

cui il midrash haggadico, prende le sue prime mosse *da* un testo biblico (7). Secondo Bonsirven il testo biblico non è punto di partenza, per la creazione del midrash haggadico, ma di arrivo e quindi di sviluppo.

Conseguentemente il midrash haggadico è favola inventata per illustrare un punto qualsiasi di storia, di pietà, di morale, di dottrina; e per quanto riguarda il vangelo, in generale, e, in particolare il vangelo della infanzia, esso non è racconto di fatti storici, ma favola creata per illustrare un punto qualsiasi della vita e della dottrina di Gesù.

Il midrash haggadico verifica sostanzialmente la nozione del mito di Strauss. Indubbiamente gli esegeti cattolici i quali aderiscono alla « *scuola midrascica* » non sono forse convinti di questa nozione del midrash. Ma ciò che interessa non è tanto la convinzione quanto la realtà. E la realtà è che tutto ciò che oggi si dice in tal senso, come ritengo di poter dimostrare, implica proprio questa nozione.

Il pensiero della « scuola midrascica ».

Utilizzo il denso opuscolo di padre Ortensio da Spinetoli per esporre rapidamente questo pensiero (8); tanto più che egli non si limita ad ammettere midrash nel vangelo dell'infanzia, ma crede di ritrovarne anche nel resto del vangelo.

Contenuto midrascico in Matteo 1-2.

1 - L'annuncio della nascita di Gesù è ricalcato sull'annuncio di personaggi del vecchio Testamento. Léon-Dufour vi rintraccia i cinque momenti degli annunci secondo questa successione: apparizione, turbamento del protagonista, messaggio, dubbio del protagonista, segno e nome (9).

2 - I sogni di san Giuseppe *(Mt.* 1, 20; 2, 13; 2, 19; 2, 22) si ispirano ai midrashim della nascita di Mosè (10).

---

7) R. Bloch in DBS, V. 1265.

8) In: *Introduzione ai vangeli dell'infanzia,* Brescia, 1967.

9) Cf. *Annonce à Joseph* in Etudes d'evangile, Paris, 1965, p. 77-78.

10) Cf. L. Dubière, *La révelation par songe dans l'evangile de St. Mt.* in Melanges S. Levy Bruxelles 1955 pp. 665-670.

3 - Il racconto delle persecuzioni di Erode arieggia i midrashim relativi alla infanzia di Mosè, raccolti nel Targum gerosolimitano, nella cronaca Mosis e nel Midrash Rabbah (11).

4 - L'apparizione della stella riguarda alcuni midrashim che non è qui il caso di descrivere (12).

5 - La fuga in Egitto ha il suo modello in un midrash *(a Deut.* 26, 5-8) nel quale si dice che Giacobbe si rifugiò in Egitto per sfuggire alle persecuzioni di Labano (13).

6 - L'ecatombe degli innocenti si ricollega ai midrashim delle persecuzioni di Labano contro Giacobbe (14).

Contenuto midrascico in Luca.

1 - I due annunci — quello della nascita di Giovanni e quello della natività del Signore — sono ricalcati sullo schema degli annunci del vecchio Testamento, specialmente degli annunci di Isacco, di Mosè, di Gedeone, di Sansone (15).

2 - La visitazione è modellata sul percorso dell'Arca di Yahweh la quale dalla casa di Obededom va verso Gerusalemme (Cf. 2 *Sam.* 6, 11) anche per ciò che riguarda i tre mesi di permanenza (16).

3 - Il cantico di Elisabeth ricopia formule di benedizioni veterotestamentarie, specie quella di Judith (13, 18) (17).

4 - I due cantici del *Benedictus* e del *Magnificat* non furono pronunciati rispettivamente da Zaccaria e dalla Vergine (18).

---

11) Cf. R. Bloch - *Quelques aspects de la figure de Moïse dans la tradit. rabbinique Cahiers sion.*, Paris, 8 (1954) p. 95-118.

12) Cf. X. Muñoz Iglesias: *El genero literario del evang. de la inf. en s. Mt.* in Estud. Bibl. 17 (1958) p. 264-268.

13) Cf. D. Daube - *The earliest structure of the gospels* in new Testament, Studies 5 (1959) p. 174-187.

14) Cf. D. Daube art. cit.

15) Cf. X. Muñoz Iglesias: *El Evangelio de la Inf. en S. Luca* in Est Bibl. 16 (1957) p. 329-382.

16) Cf. R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc 1-2*, Paris, 1957, p. 79-81.

17) Cf. op. cit. R. Laurentin p. 81-82.

18) Cf. J. T. Forestell, *Old Testament background of the Magnificat* in Marianical Studies 12 (1961) p. 205-244; e M. Gertner *per il midrash del Benedictus: Midrashim* in the new Testament in The journal of semitic studies 7 (1962) p. 282.

5 - La natività di Gesù è un midrash al testo profetico di Michea (4, 7-5, 5), col quale Luca descrive un evento sulla base di un testo profetico in funzione del suo proposito (19).

6 - L'annuncio ai pastori rientra nel genere degli annunci di cui segue il processo già descritto nei suoi momenti (20).

7 - L'incontro con la profetessa Anna, è un midrash che è quasi una kabbala (dato l'accenno al numero degli anni di Anna) (21).

La « *scuola midrascica* » sembra non trovi riscontri, per essa plausibili, dei racconti della presentazione, del Nunc dimittis, dello smarrimento e del ritrovamento di Gesù nel tempio (22).

In conclusione tutto il vangelo dell'infanzia non è altro che midrash haggadico. La breve esposizione che ho fatto è sufficiente a dimostrare che la *nozione di midrash,* presupposta dalla « *scuola midrascica* », coincide *esattamente con la parte negativa della nozione* di mito, descritta dallo Strauss, ossia è racconto riguardante Gesù che non deve però esser considerato come espressione di fatto storico.

Sicché ora non resta altro da fare che accertare se il midrash haggadico debba essere considerato *positivamente come traduzione di un'idea cristiana.*

Il Loisy descrisse una sessantina di anni fa, e con estrema chiarezza, la concezione che la « scuola midrascica » ci espone oggi, su questo punto, con molti ambagi e per di più come cosa nuova. Infatti parlando del vangelo dell'infanzia in Matteo egli dice:

« *Cette construction* (Mt. 1-2) *théologique est tournée en histoire,* mais la description est plus que sobre; elle manque de vie et de couleur. On ne perçoit aucune trace de combinaison rédactionelle: le dernier rédacteur de l'evangile a dû composer lui-même, d'après les opinions qui avaient cours en son milieu et les procédés admis par l'exégèse de ce temps, c'est-à-dire *dans l'esprit de commentaires haggadiques* de l'ancien Testament une rélation de la naissance du Christ... » (23).

---

19) Cf. R. Laurentin op. cit. p. 86-88.

20) Cf. F. Neirynck, *L'evangile de Noel,* Paris, 1960, p. 42-45.

21) Cf. E. Burrows, *The gospel of the infancy,* London 1940 p. 42.

22) Cf. tuttavia Ortensio da Spinetoli o. cit. p. 88 il quale ritiene che i racconti dello smarrimento e del ritrovamento più che fatti significhino eventi futuri ed abbiano più valore profetico che retrospettivo.

23) A Loisy, in: *Evangiles synopt.* Ceffonds, 1907, p. 331.

Significato dei midrash del vangelo dell'infanzia.

Dato che secondo la « *scuola midrascica* » i racconti del vangelo dell'infanzia non sono racconti storici, ma midrash, che cosa hanno voluto esprimere gli evangelisti nel farvi ricorso?

La « *scuola midrascica* », cerca di eludere la risposta con espressioni ora vaghe, ora ermetiche, ora magniloquenti; qualche autore però è costretto a dire che gli evangelisti hanno fatto ricorso al midrash *per* esprimere le loro idee.

La loro fede cristiana ha plasmato, ha modellato, dirò con parola più esatta, ha *idealizzato*, i fatti storici dell'infanzia di Gesù.

Voglio qui citare un autore che parla chiaro: J. Schierse S.J. Egli scrive: « *Colui che leggesse i testi allo scopo di soddisfare la sua sete di sapere di storico, sia pure con la piissima intenzione di seguire esattamente la vita terrena di Maria, di descriverne i pensieri, le impressioni ed i sentimenti, avrebbe sbagliato strada. La relazione che abbiamo con Maria non è diversa da quella che si ha con il Gesù storico e col Cristo della fede; anche Maria entra nel processo pneumatico di formazione che nel suo insieme ha interessato la tradizione di Gesù e che ci lascia ben poco margine in rapporto alla storicità dei fatti*» (24).

Prosegue lo Schierse: « *Il Gesù storico si è trasformato nel Cristo della fede, oppure, per usare i termini del Simbolo apostolico: "Gesù" Cristo, nato da Maria Vergine, ecc... è risorto dai morti il terzo dì, è salito al cielo ove siede alla destra di Dio Padre onnipotente. I vangeli annunciano questo vivente Si-*

---

24) Nell'art. *Weihnachtliche Christusverkündigung* in Bibel u. Leben 1 (1960) p. 221-222 egli scrive: « Wer die Texte nur liest, um seinen Wissensdurst als Historiker zu befriedigen — und sei es in der frömmsten Absicht, um das Erdenleben Mariens möglichst genau zu verfolgen, ihre Gedanken, Empfindungen und Gefuhle aufzuzeichnen — der hat den Ansatzpunkt verfehlt. Es verhält sich nämlich mit Maria nicht anders als mit dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens. Auch Maria nimmt teil an dem pneumatischen Gestaltungsprozess der die gesante Jesus-Uberlieferung erfasst hat und der uns nur sehr bedingte Rückschlüsse auf das historische Geschehen gestattet... Der historische Jesus ist aufgegangen in den Christus des Glaubens, oder um es mit den Worten des Apostolischen Glaubensbekenntnisses zu sagen: Jesus Christus... geboren aus Maria der Jungfrau, gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben, ist am dritten Tage auferstanden von den Toten, aufgefahren in den Himmel, wo er sitzet zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters. Diesen lebendigen, in seiner Kirche als Heiland und Lehrer fortwirkenden Herrn Jesus Christus verkünden die Evangelien aber auch in den Kindheitsgeschichten. Ihr Schauplatz ist deshalb in erster Linie nicht Nazareth, Bethlehem oder Jerusalem, sondern die Kirche. Dort geschieht die Verkündigung durch den Engel, dort wird Christus geboren, dort wird er dem Vater dargestellt, dort muss man ihn suchen und finden. Die historischen Orte des Lebens Jesu und Mariens werden zu Sinnbildern des Himmel und Erde unmspannenden Raumes der Kirche, in dem die Ereignisse der Vergangenheit als Heilsgeheimnisse gegenwärting sind und weiterleben ».

gnore Gesù, che continua ad operare nella sua chiesa come salvatore e come maestro, anche nelle storie dell'infanzia. Il loro teatro quindi non sono, in prima linea, Nazareth, Bethlehem o Gerusalemme, ma la chiesa. Nella chiesa si verifica l'annuncio dell'angelo, lì il Cristo nasce, lì è presentato al Padre, lì Egli deve essere cercato e trovato. Le località storiche della vita di Gesù e di Maria si trasformano in simboli del cielo e della terra, dello sconfinato spazio della chiesa, nel quale gli eventi del passato sono presenti e perpetuano come misteri di salvezza ».

Ecco ora cosa scrive il padre Ortensio, nella prefazione: « *Il vangelo dell'infanzia non è nato contemporaneamente ai fatti che esso narra, ma molto dopo; posteriormente agli stessi racconti della vita pubblica. La luce di Cristo risorto non solo ha illuminato la mente degli apostoli, ma ha raggiunto anche la grotta di Bethlemme e il tugurio di Nazareth, apportandovi i suoi benefici riflessi* » (25).

Certamente questo testo è ambiguo nel senso che esso potrebbe essere interpretato o in senso bultmaniano o in senso cattolico.

Comunque padre Ortensio afferma che il ricorso alla Bibbia da parte di Luca « *non è un fatto apologetico, ma teologico, ordinato cioè non tanto a ribadire la storicità degli avvenimenti evangelici (ciò che è fuori di discussione) quanto a offrirne un esauriente commento alla luce dei "prototipi" reali o supposti, del vecchio Testamento... Poco importa con quali metodi soggettivi, si potrebbe dire arbitrari, se non fossero basati su una realtà essenziale (la persona e l'opera del Messia), l'interpretazione è ottenuta; ciò che conta è che non sia, almeno teologicamente, falsa* » (26).

Mi si consenta di ritornare allo Schierse, per la sua chiarezza. Costui dunque si propone la questione se l'affermazione da lui fatta di « *processo pneumatico di formazione* » (io direi più semplicemente *processo di idealizzazione)* non implichi l'accettazione di una esegesi mistica o, senz'altro, allegorica, e, per conseguenza, il rifiuto dei principi sani dell'interpretazione letterale storico-critica. E risponde di no, in quanto *suppone* che gli evangelisti abbiano inteso di annunciare misteri di fede.

Il vangelo dell'infanzia non è complesso di racconti storici,

---

25) Padre Ortensio da Spinetoli op. cit. p. 8.
26) Op. cit. p. 90.

tali da dover essere interpretati seguendo i sani principi di una esegesi letterale storico-critica, ma è complesso di *misteri di fede.*

Lo Strauss afferma sostanzialmente lo *stesso principio* che cioè i racconti del vangelo non debbono essere interpretati come espressione di fatti, ma come traduzione di idee. Non importa se, mentre per lui le idee significate dalle narrazioni della nascita, della vita, della morte, della risurrezione, della ascensione di Gesù, sono le idee care al monismo idealistico, per la « *scuola midrascica* » invece, esse siano misteri di fede, ossia dottrine teologiche. *Il principio è lo stesso.*

La gravità di tale principio mi induce a far qui un impressionante accostamento di testi: dello Strauss, monista hegeliano; dello Holtzmann, razionallista liberale; dell'istituto pastorale olandese, che è creazione dell'episcopato di quella nazione.

Il dottor Strauss afferma che l'esegesi mitologica non implica la rovina del cristianesimo:

« ... l'essenza intima della fede cristiana è del tutto indipendente dalle sue ricerche critiche. La nascita soprannaturale di Cristo, i suoi miracoli, la sua risurrezione e la sua ascensione al cielo *rimangono sempre verità eterne, per quanto la loro realtà* come eventi storici, possa esser messa in dubbio » (27).

Allo Strauss fa eco lo Holtzmann, almeno per quanto si riferisce ai racconti dell'infanzia del Signore:

« L'incanto di queste storie della natività non dipende dalla loro verità storica, ma dal loro significato interiore... Dal momento che queste *idee sono vere e rimangono vere non siamo obbligati a dichiarare che questi racconti sono falsi,* anche se, dal punto di vista storico, essi sono non veri » (28).

Quanto finalmente all'istituto pastorale olandese bisogna dire purtroppo che esso accetta lo *stesso principio, lo descrive quasi con le stesse parole* et quidem *lo applica a tutto il pensiero dogmatico.* Cito il testo francese, riportato da « Le Monde » nel suo contenuto fondamentale:

« ... De conversations récentes entre les théologiens de Hol

---

27) Nella prefazione alla I edizione, pag. IX scrive: « Den inneren Kern des christlichen Glaubens weifs der Verfasser von seinen kritischen Untersuchungen völlig unabhängig. Christi übernatürliche Geburt, seine Wunder, seine Auferstehung und Himmelfahrt, bleiben ewige Wahrheiten, so sehr ihre Wirklichkeit als historische Facta angezweifelt werden mag ».

28) In: *Das Leben Jesu,* 1901 p. 68 scrive: « Der Zauber dieser Weihnachtserzälungen beruht nicht auf ihrer geschichtlichen Richtigkeit, sondern auf ihrem tieferen Sinn sie zeigen die Mitfreude der göttlichen Welt an der Erlösung der menschen... Da diese Gedanken Wahrheit sind und bleiben, wird man auch Weihnachtserzählungen nicht für unwahr erklären dürfen, wenn sie gleich geschichtlich unrichtig sind ».

lande pourraient se comprendre comme suit. Les discussions sur le genre de présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, celles sur la résurrection du Seigneur et sur sa naissance virginale, doivent être envisagées comme des essais d'examen de ces doctrines au point de vue de leur valeur en rapport avec une vie inspirée par le foi. La réalité physique de ces affirmations, qui assurent à une pensée plus traditionelle les faits concernant le salut, semble pour la pensée moderne, plus ou moins négligeable. On peut entrevoir le sens de ces vérités, les comprendre, les accepter sans vouloir rendre pour cela inévitable leur interpretation physique ou biologique. *La vérité de foi exprimée par ces doctrines demeure, même quand la réalité physique-biologique est mise en doute,* parce que celle-ci ne constitue pas à vrai dire une définition d'ordre strictement théologique. Et la réalité du dogme est recherchée non pas dans le miracle objectivement contrôlable mais dans l'attitude vitale de l'homme qui vit ces vérités de foi.

« *On pourrait en dire autant pour d'autres sujets de la pensée dogmatique: la foi en Dieu, la manière dont le Christ est Dieu, etc* ». (29).

In conclusione, il midrash, come il mito di Strauss, non è descrizione di fatto storico, ma è espressione di idee teologiche: è dottrina voltata in storia. E questo è quel che importa.

E non si dica che fra il pensiero dello Strauss e quello della « *scuola midrascica* », ci sia una differenza sostanziale e discriminante, nel senso che questa scuola, al contrario dello Strauss, ritiene che nel vangelo dell'infanzia ci sia un « *nucleo storico* ».

Giacché anche lo Strauss riconobbe un « *nucleo storico* » negli evangeli, e molto più ricco di quanto comunente si creda. Lo Strauss ammise anche lui la storicità dei comuni accadimenti umani, della concezione, della gravidanza, della nascita, della imposizione del nome ed altro ancora.

Quindi nessuna differenza neanche sotto questo profilo.

Il problema dell'esistenza del « nucleo storico ».

Ma questo tema del « *nucleo storico* » del vangelo dell'infanzia merita un più ampio discorso, perché è proprio qui che si nascondono gli equivoci più pericolosi. E' vero che la « *scuola*

29) In: *Le monde* 19 juillet 1967, pag. 7.

midrascica » ammette « *il nucleo storico* » del vangelo dell'infanzia; onde ritiene giustificato il problema di tracciare una *linea di demarcazione*, fra il « *nucleo storico* » e l'insieme dei midrash.

Essa però non è riuscita fino ad oggi a portare prove serie ed obiettive per dimostrare la esistenza di codesto « *nucleo storico* » nel vangelo dell'infanzia.

Conosco abbastanza gli acrobatici sforzi della « *scuola* » per dimostrare la esistenza dei midrash nel vangelo dell'infanzia; ma non mi risulta che, con eguale intensità, essa abbia cercato di offrire la *prova* seria dell'*esistenza* del « *nucleo storico* », soggiacente ai midrash; tanto più che il volume dei midrash descritti copre *tutta l'area del vangelo dell'infanzia*. Ed allora dov'è mai l'angoletto in cui è costretto a rifugiarsi lo striminzito « *nucleo storico* »? Non credo infatti che la « *scuola* » si contenti di dire che il contenuto del « *nucleo storico* » corrisponda più o meno, ai « *comuni accadimenti umani* » di cui parla lo Schierse nell'articolo citato. Costui infatti scrive: « Naturalmente, la fede cristiana riposa su fondamenta storicamente accertate; ma appunto perciò bisogna chiaramente distinguere gli eventi esteriori e la loro interpretazione teologica. Ora le *storie dell'infanzia* sono di loro natura destinate, come già mostrarono gli esempi del vecchio Testamento, a tracciare un'*immagine programmatica* della personalità e delle gesta dell'Eroe. Come base storica iniziale bastano i *comuni accadimenti umani* della *concezione, gravidanza, nascita* e imposizione del *nome*. Ciò che esse riferiscono di circostanze straordinarie e apparizioni miracolose appartiene già alla interpretazione teologica. Questa distinzione proviene non da un preconcetto razionalistico contro il miracolo, ma da un esame razionale dei mezzi di espressione letteraria della sacra Scrittura. La parola di Dio deve essere da noi intesa così come è stata pensata » (30).

Così la « *scuola midrascica* » non sa offrire una sola prova valida per dimostrare la esistenza del « *nucleo storico* » nel van-

---

30) Nell'art. cit. prosegue: « Selbstverständlich ruht der christliche Glaube auf historisch gesicherten Fundamenten, aber man muss gerade deshalb zwischen den äusseren Ereignissen und ihrer theologischen Deutung klar unterscheiden. Nun sind Kindheitsgeschichten, wie schon die atl. Beispiele zeigten, von Natur aus dazu bestimmt, ein programmatisches Bild von der Persönlichkeit und den Taten des « Helden » zu entwerfen. Als historische Ausgangsbasis genügen ihnen die allgemein menschlichen Vorgänge der Empfängnis, Schwangerschaft, Geburt und Namensgebung. Was sie an aussergewöhnlichen Umständen und wunderbaren Erscheinungen berichten, gehört shon zur theologischen Deutung. Diese Unterscheidung kommt nicht aus rationalistischem Vorurteil gegen das Wunder, sondern aus vernünftiger Einsicht in die literarischen Ausdrucksmittel der Heiligen Schrift. Das Wort Gottes will von uns so verstanden sein, wie es gemeint ist ».

gelo dell'infanzia. E per conseguenza, il problema di trovare la *linea di demarcazione* fra « *nucleo storico* » e « *midrash* », e ricami midrascici, nel vangelo dell'infanzia, è un problema che non ha avuto ancora alcuna soluzione razionale ed oggettiva; a menoché non si osi dire che il « *nucleo storico* » si concretizzi semplicemente, come pretende lo Schierse, nei « *comuni accadimenti umani* ».

Dal punto di vista logico, la esistenza del « *nucleo storico* », la « *linea di demarcazione* » fra il nucleo e il fogliame dei midrascim, e i « *criteri obiettivi* », per trovare la linea di demarcazione, sono logicamente connessi; sicché la confessione dell'impossibilità di trovare criteri sicuri, per tracciare una ferma linea di demarcazione, implica logicamente che la *esistenza stessa del « nucleo storico »* soggiacente al fogliame midrascico, non è stata ancora dimostrata.

Ed è assai importante notare che lo stesso Strauss, si propose il problema di tracciare una *linea di demarcazione* fra le finzioni volontarie, da attribuire agli evangelisti, e le leggende spontanee; e, al tempo stesso, rivelò il suo imbarazzo quando cercò di descrivere anche lui, i criteri da usare per descrivere la linea suddetta (31).

Debbo quindi concludere queste considerazioni critiche, sottolineando la curiosa illogicità del padre Ortensio, il quale scrive quanto segue: « *Se i racconti attuali (Lc. 1-2) risultano composti da una sovrapposizione di vari strati non è sempre facile stabilire quali siano i tratti originali e quali invece quelli provenienti dai vecchi prototipi utilizzati o aggiunti, per scopi didattici, dell'evangelista. Bisogna tracciare una ferma linea tra l'artificio, la realtà oggettiva e la realtà biblica: i tre strati che appaiono attualmente nell'opera* » (32).

Io dunque mi chiedo: ma quali prove serie ha addotto padre Ortensio, per dimostrare la esistenza dei tre strati che, secondo lui, « *appaiono attualmente* nell'opera », dei quali il primo soltanto apparterrebbe alla storia?

Egli non ha dimostrato proprio nulla; tanto che, parlando dei « *criteri* » da usare per trovare la « *linea* » di demarcazione,

---

31) Nelle op. cit. I. p. 124 scrive: « Immer aber wird die Gränzlinie zwischen dem Geschichtlichen un Ungeschichtlichen in Berichten, welche, wie die evangelischen, dieses letztere Element in sich aufgenommen haben, eine schwankende und fliessende bleiben; am wenigsten kann man von dem ersten umfassenderen Versuche, die Berichte von kritischem Standpunkte zu bearbeiten, bereits eine scharfgezogene Gränze verlangen...

32) Op. cit. p. 92.

egli ha dovuto limitarsi a farne un semplice cenno et quidem « *a titolo di ipotesi* ».

Scrive infatti: « *Alla discriminazione dei rispettivi strati ed alla valorizzazione dei dettagli descrittivi possono servire, a titolo di ipotesi, alcuni criteri* » (33).

La questione decisiva.

Ammesso che la « *scuola midrascica* » non è riuscita a dimostrare validamente *l'esistenza* del « *nucleo storico* » del vangelo dell'infanzia, e neppure a dettare i *criteri certi* per tracciare la *linea di demarcazione,* fra il « *nucleo storico* » e il fogliame dei midrash, si può almeno sperare che essa ci possa riuscire in futuro?

Evidentemente la questione si basa sul *presupposto* basilare che il vangelo dell'infanzia, considerato in sé, sia *composto* di due fondamentali elementi, del tutto diversi: di « *nucleo storico* » e di « *ricami midrascici* » che compenetrano il nucleo, inventati più o meno dagli evangelisti, per illustrare le loro idee teologiche.

E' chiaro pertanto che ove gli evangelisti non soltanto non insinuino l'idea di questa *composizione,* ma senz'altro, sive re, sive verbo, la escludano, la « *scuola midrascica* » si troverebbe dinanzi ad un gravissimo dilemma, al quale accennerò per ultimo.

Ora dall'esame dei testi sia di Matteo che di Luca risulta chiaramente che le descrizioni dei racconti dell'infanzia, procedono esattamente come quelle dei racconti del resto del vangelo. Il che significa che Matteo e Luca non hanno trovato alcuna differenza dal punto di vista storico fra i racconti del vangelo dell'infanzia e quelli del grande evangelo; significa che, raccontando il vangelo dell'infanzia, non hanno inteso di esprimere alcuna loro dottrina, creata dalla loro fede, mediante i midrash da loro raccolti, ricamandoli intorno ad un inafferrabile « *nucleo storico* »; ma hanno mirato a *descrivere racconti storici,* come *oggetti* di storia e, *al tempo stesso, dogmi* (non creazioni) di fede.

Il prologo di Luca è, a questo proposito, del tutto decisivo. Il prologo è come la chiave di una musica. Come la musica deve essere eseguita tenendo sempre presente quale sia la chiave

33) Op. cit. p. 92.

indicata, così tutto il vangelo di Luca, compreso quello dell'infanzia, deve essere interpretato alla luce e sulla base del prologo.

In esso infatti Luca in un periodo perfetto, ci fa sapere quanto è necessario ed anche utile, per *negare il presupposto* basilare suddetto. Ci fa sapere in quale *momento* storico egli si sia deciso a scrivere il vangelo, quale sia stato il *motivo* da cui fu mosso, quale il *contenuto* del suo vangelo, quale il *metodo usato*, e quale sia stato infine lo *scopo* per cui lo scrisse.

Mi si consenta di illustrare brevissimamente questi punti. *Il momento* storico: « *Molti hanno posto mano a comporre un racconto dei fatti* (pràgmata) *che si sono verificati in mezzo a noi, secondo ciò che ci hanno trasmesso coloro che, fin dall'inizio, furono testimoni oculari e (al tempo stesso) ministri della parola.*

Il motivo: Questo stato di fatto muove Luca a fare qualcosa di simile a ciò che hanno fatto i suoi predecessori.

Il contenuto: Luca quindi anche lui racconterà i fatti che si sono verificati, così com'essi erano stati trasmessi.

Il metodo: Egli però a differenza dei suoi predecessori indagherà minuziosamente ogni cosa, risalirà alle origini e ne scriverà con ordine.

Lo scopo: Luca mira a far sì che Teofilo « conosca pienamente » la solidità degli insegnamenti ricevuti (34).

Logiche illazioni.

1 - Tutto quanto il vangelo di Luca e quindi il vangelo dell'infanzia, contiene *narrazioni di fatti* (pràgmata) che si sono verificati in mezzo ai contemporanei di Luca, descritti sulla base sia della trasmissione orale fatta dagli apostoli, sia, per il vangelo dell'infanzia, del racconto fatto, quasi certamente, dalla SS. Vergine (Lc. 2, 19, 51).

2 - Mirando a far sì che Teofilo « *conosca pienamente* » la

---

34) Lo scopo dichiarato da Luca dimostra la inutilità della fatica di coloro che si studiano di scoprire il « genere letterario » (nei racconti del vangelo dell'infanzia) per cogliere appunto, attraverso di esso, le intenzioni dell'evangelista, come se egli le avesse tenute nascoste. San Luca ha coscienza di aver scritto chiaramente, per uno scopo chiarissimo: far sì che Teofilo « conosca pienamente » (non riconosca, come se ne dubitasse!) la solidità della DIDACHE già da lui ricevuta.

solidità degli insegnamenti ricevuti, Luca ha coscienza di aver raccolto nel suo vangelo, non *dottrine teoriche,* ma fatti storici accertati.

3 - Tuttavia le narrazioni dei fatti, offrendo a Teofilo il modo di conoscere pienamente le solidità della Didaché già ricevuta, confermeranno Teofilo nella fede cristiana; giacché i fatti narrati sono quelli ai quali si riferisce, sui quali si fonda, dei quali si nutre la fede cristiana.

4 - Il prologo di Luca perciò se da una parte esclude il *presupposto,* cui ho accennato e cioè che il vangelo in generale, e quindi anche il vangelo dell'infanzia, sia un *complesso bene architettato di « nuclei storici » e di ricami midrascici,* dall'altra afferma che il vangelo è *narrazione di avvenimenti storici.*

5 - Onde la pretesa di voler trovare nel vangelo di Luca un « *nucleo storico* » ed un « *ricamo midrascico* » è tanto ingiusta quanto falsa: falsa, perché si basa su un falso presupposto; ingiusta, perché offensiva verso Luca. La pretesa infatti implica nientemeno che il prologo di Luca è il prologo di un impostore.

Ritengo che sia perfettamente inutile pretendere di edulcorare comunque il giudizio del tutto offensivo verso san Luca, implicito nella esegesi della « *scuola midrascica* ».

Il dilemma fondamentale e la giusta scelta.

Sulla base di quanto mi sembra di aver sufficientemente dimostrato, ritengo di poter concludere che la « *scuola midrascica* » si trovi dinanzi a questo dilemma: o affermare sinceramente che *tutto* il vangelo di Luca in generale, e, in particolare *tutto* il vangelo dell'infanzia, è *un tessuto di miti* (salvo le poche notizie storiche ammesse anche dallo Strauss e persino dal Bultmann, più o meno ricapitolate dallo Schierse) *o* riconoscere che esso *è racconto di fatti storici,* relativi alla storia del messaggio cristiano. Il prologo esige questa radicalità di giudizio e questo dilemma. Onde se per ipotesi Luca avesse inserito nel suo vangelo un solo mito o midrash, di *sua invenzione,* senza averne dato avviso al lettore, egli si sarebbe qualificato, ipso facto, come impostore; e tanto più vile quanto più nobile era lo scopo che aveva dichiarato di voler perseguire.

E' noto il giudizio del padre Lagrange sul valore grande, sotto ogni aspetto, del prologo di Luca:

« *Quand on a écrit un prologue comme celui de Luc, on ne saurait être un fabuliste, qui divertit son public. On est historien comme Polybe, ou un imposteur come Philostrate* » (35).

Del resto lo stesso Bultmann non dubita di confessare:

« ... *Luca, da storico, si propone di narrare nel suo vangelo la vita di Cristo e nel prologo, da storico scrupoloso, assicura i suoi lettori di aver cercato di usare fonti sicure* » (36).

Quanto all'evangelista Matteo, se da una parte è vero che egli non fa un prologo come Luca, è vero dall'altra che concorda con Luca, su tutti i punti fondamentali: la concezione e la nascita di Gesù fu soprannaturale (Mt. 1, 8-20; Lc. 1, 26, 38); la concezione di Gesù avvenne durante il fidanzamento di Maria con Giuseppe; al contrario la nascita avvenne quando già Maria e Giuseppe abitavano nella stessa casa (Mt. 1, 24; Lc. 2, 5-6); la nascita di Gesù ebbe luogo al tempo di Erode (Mt. 2, 1: cfr. Lc. 1, 5); il nome di Gesù era stato indicato dall'angelo a Giuseppe (Mt. 1, 21), a Mari a(Lc. 1, 31); Gesù della stirpe di David, (Mt. 1, 1: Lc. 1, 32) nacque a Bethlem nella tribù di Giuda (Mt. 2, 5: Lc. 2, 11); la famiglia si insediò a Nazareth (Mt. 2, 23: Lc. 2, 39).

Quanto al resto dei racconti si rilevano molte differenze, non contraddizioni: onde il racconto di Matteo e quello di Luca sono *complementari.*

Conclusione.

Concludo pertanto che l'interrogazione del titolo di questo articolo è perfettamente *logica* e che ad essa non si può dare altra risposta fuorché quella della esegesi tradizionale cattolica.

---

35) M. J. Lagrange, *Evangile selon St. Luc (études bibliques)*, Paris 1921 p. CXXX.

36) R. Bultmann in *History and Eschatology*, Edimburgo 1957, p. 38: « Luke, as a historian, undertakes in his Gospel to represent the life of Christ. He assures us in his preface that he endeavoured, as a scrupulous historian, to use trustworthy sources for his report ».

Quid de fide divina credendum

di GUGLIELMO LUIGI ROSSI

Le *note teologiche* e le parallele *censure* delimitano, scalandone l'autorità dottrinaria, l'ambito di ciò che la Chiesa docente, in rapporto alle fonti della Rivelazione divina, atteso il Magistero autentico ed infallibile, propone ed impone ai fedeli, o, comunque, riprova.

Diversi gradi di certezza, di assenso quindi interno e religioso dovuto al riguardo da parte dei fedeli, caratterizzano l'oggetto delle *note teologiche,* come diversi sono i gradi di errore nell'oggetto delle *censure.*

Le note teologiche e le censure s'illuminano a vicenda. Coinvolgono oggetti multipli e polimorfi, distribuiti su scala gerarchica.

Diciamo subito, a scanso d'equivoci, che il Magistero ecclesiastico non prescinde mai dalla giurisdizione in esso connaturata per volere di Cristo, così da *imporre* di volta in volta la dottrina proposta, da esigere cioè l'assenso interno e religioso, vuoi di adesione, se l'oggetto è positivo, vuoi di reiezione, se è negativo (note teologiche o censure).

Trattasi, infatti, d'un Magistero, se non sempre infallibile, almeno *autentico,* insieme docente e *attestante,* munito di autorità dottrinaria da esercitarsi « nomine et virtute ipsius Christi Domini », in forza della missione ricevuta, cui suffraga la presenza di Gesù e l'assistenza dello Spirito Santo: « Docentes eos *servare* omnia quaecumque mandavi vobis » (Matt. XXVIII, 20; cfr. Gio. XVII, 18; XX, 21; Lc. X, 16; Mtt. X, 40; XXVIII, 18-20; Rom. X, 13-15).

Magistero obbligatorio per tutti, seppur in gradi diversi, sino alla fine dei secoli (cfr. ll.cc.; Gio. XIV, 16 ss.; XVI, 12 ss.).

L'ufficio del Magistero ecclesiastico, autentico ed infallibile, di custodire integro il « Depositum Fidei », al di fuori d'ogni

aggiunta o defalco, acclarandone, dipanandone e definendone l'originale accezione alla luce del Verbo, dentro la vita della Chiesa, in termini di fede vissuta, non può non attingere, in linea obliqua, le verità indissolubilmente connesse al medesimo.

Il che documenteranno le note teologiche e le censure (1).

Quid de fide divina credendum?

Bisogna credere « de fide divina » le verità rivelate da Dio *in sé e per sé*, ossia « formaliter ac praecipue », contenute nella Scrittura e nella Tradizione, esplicite od implicite, che appartengono al «Depositum Fidei»: verità salutari, richieste in ordine alla salvezza, soprannaturali e naturali, « quoad fidem et quad mores », stabilite dal Cristo.

Il « Depositum Fidei » coincide, in ultima analisi, con l'« Evangelium Christi » (cfr. Mtt. X, 27; XXVIII, 20; Lc. XXIV, 44-49; Gio. XIV, 25 ss.; XVI, 12 ss.; I Tim. VI, 20; II Tim. I, 14; Gal. III, 25-29; IV, 4-7; Rom. VIII, 15-18; Efes. II, 19-21): « *Evangelium* quod Christus proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos, *tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae*, omni creaturae praedicari *iussit*... contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt » (2).

In quanto conferiscono alle verità *salutari*, e gli apporti non sono né pochi né lievi, anche le *altre* verità formalmente rivelate innervano l'oggetto « de fide divina ».

Rileviamo poi che, laddove si parla di *verità* salutari, lungi dall'escluderle o disattenderle, si cointendono, limpide, eloquentissime, traslucide d'un magistero in qualche modo proprio ed autonomo, le *realtà* della Rivelazione di Dio: « acta et facta ».

---

1) Circa le note teologiche e le censure cfr. M. Cano, *De locis*. l. 12, c. 6-10; F. Suarez, *De fide*, d. 19,, s. 2, n. 1-24; Franzelin, *De Traditione*, th. 12, schol, 2 Scheeben, *Dogmat.*, §. 30, 35; J. Salaverri, *De valore et censura propositionum in Theologia:* Estudios eclesiast., 23 (1949), p. 169-188; A. Lang, *Der Bedeutunswande der Begriffe « fides » und « haeresis »:* Münchener theol. zeitschrift, 4 (1953), p. 133 146; Id., *Der Auftrag der Kirche*, Friburgo 1954, p. 263 ss.; S. Cartechini, *De valore notarum theologicarum*, Roma 1953; H. Quilliet, *Censures*, DTC, t. 2, col. 2101-13 J. Cahill, *The development of theological censures after the Council of Trent*, Friburgo 1955; Ed. Schillebeeckx, *Révélation et Théologie*, Parigi 1965, p. 81ss., 130ss.; Y. Congar, *La Fede e la Teologia*, Roma 1967, p. 179ss.

2) Conc. Trid., Dz. 783; cfr. Dz. 1675, 1800, 1836; S. Vincenzo Lerinense: R 2173

Cristo è la *Verità reale,* personale e vitale, viva e vivificatrice. « Verbum caro ».

Dagli « acta et facta » la Rivelazione mutua il suo carattere storico e concreto, dinamico, fecondo, che rifrange nella nostra fede, sicché l'assenso divenga amore, testimonianza di vita, consapevole, libera, responsabile, incondizionata e appassionata incarnazione in noi del Verbo umanatosi: « Oboeditio fidei qua homo *se totum* Deo committit » (3).

* * *

L'oggetto « de fide divina » non infeuda, a rigor di termini, il Magistero della Chiesa. Si direbbe non chiami in causa che il rapporto immediato del fedele col « Depositum Fidei ». Ma l'astrazione è piuttosto apparente, specie se il rapporto tocca verità salutari *implicite.*

Insta, tra le quinte, infallibile e indefettibile, il Magistero della Chiesa solenne e ordinario, comunque autentico, se non impegna l'infallibilità. Almeno in chiave tacita. E' regola prossima di fede, dialettica, non inerte. Punto di riferimento d'obbligo, criterio perentorio.

Offre *integro* ai fedeli il « Depositum Fidei », di cui garantisce i significati e i valori *genuini* di fondo, fissando così le basi di un'ulteriore indagine.

Stimola al rapporto col « Depositum Fidei » la libertà dei figli di Dio, auspice lo Spirito Santo che, anima della Chiesa, ispira e guida l'anima di ciascun fedele.

Di più, vigile scolta, arbitro, il Magistero studia e controlla il passo, rettificandolo all'uopo, sollecito a suggellarne e assimilarne i luminosi approdi (4).

Versatili si dispiegano gli organi di Tradizione e i mezzi di penetrazione della Parola di Dio, ma tributari tutti, ligi, sempre, al Magistero ecclesiastico, vuoi infallibile, solenne e ordinario, vuoi comunque autentico.

Vi riflettano o no, nel rapporto col « Depositum Fidei », i fedeli si muovono in quest'alveo.

Al tandem, nei confronti dell'oggetto « de fide divina », il Magistero ecclesiastico non insta se non tra le quinte, indirettamente, in chiave tacita.

Non v'ha dubbio che esistano verità appartenenti al « De-

3) Cons. Vat. II: *Dei Verbum,* n. 5; cfr. ib. l'intero cap. I.

4) Cfr. Vat. II: *Lumen gentium,* n. 25, 12; *Dei Verbum,* n. 8, 10.

positum Fidei » non ancora proposte ed imposte come tali dal Magistero infallibile, solenne o ordinario: verità non ancora *dogmi*, da credersi « de fide divina tantum », non già « de fide divina et catholica ».

Semmai ne fossimo *convinti*, e possiamo acquisirle per innumeri vie, ci troveremmo dinanzi ad un oggetto da credersi « de fide divina tantum », che esige cioè, a prescindere dall'infallibilità del Magistero in termini di condizione, l'assenso interno e religioso, *assoluto*, « ob auctoritatem ipsius Dei revelantis qui nec falli nec fallere potest » (5).

* * *

Diconsi *implicite* le verità salutari che emergono dalla nuda analisi di quelle esplicite o che si ricavano dalle medesime grazie al raziocinio, ma in modo da non annettere alcun dato obiettivo nuovo al « Depositum Fidei ».

Formalmente rivelate, le verità salutari implicite non vanno confuse con le *conclusioni teologiche*, verità solo virtualmente rivelate.

Dedotte attraverso un sillogismo in cui la premessa maggiore, universale, è un principio di ragione certo e valido, per intrinseca evidenza, e la minore, particolare, è una verità che appartiene al « Depositum Fidei », le conclusioni teologiche evincono un dato obiettivo nuovo, non compreso nella premessa di Fede.

Lo schema è rigido. Non demorde. Se, quindi, invertiti i ruoli, la maggiore del sillogismo, universale, è una verità che appartiene al « Depositum Fidei » e la minore un principio inconcusso di ragione, non si avranno più conclusioni teologiche, ma verità formalmente rivelate, *implicite* nelle premesse di Fede (6).

Dalle verità implicite, formalmente rivelate, differiscono nonché le conclusioni teologiche, le altre *verità cattoliche*, pur virtualmente rivelate, « saltem generice », legittimo appannaggio in linea obliqua, accessoria, e nondimeno necessaria, del Magistero ecclesiastico secondo il fine affidatogli dal Cristo « Licet enim non revelatae in se, requiruntur tamen ad ipsum depositum revelationis integre custodiendum, rite explicandum et efficaciter definiendum » (7).

---

5) Vat. I, Dz. 1789.

6) Cfr. J. Salaverri, o.c., p. 172ss.; gli studi sulle conclusioni teologiche di Mach Miralles, Dalmau e Xiberta: *XIII Semana Española de Teologia, 1954*, p. 307-343; Lang, *Der Auftrag der Kirche*, o.c., p. 268ss.

7) Relaz. Gasser al Conc. Vat. I: Mansi 52, 1225-1227; cfr. ib. 49, 627; S. Tom II-II, q. 11, a. 2; I, q. 32, a. 4; M. Cano, *De locis*, l. 12, c. 6.

Vincoli indissolubili, infatti, legano le *verità cattoliche* al « Depositum Fidei ». Semmai dovessimo negarle o dubitarne, la negazione e il dubbio investirebbero, per logica di cose e per necessità metafisica, le verità salutari, formalmente rivelate. « Aut simul stabunt, aut simul cadunt ».

Laddove come tali, « uti scilicet virtualiter revelatae seu indissolubiliter connexae cum veritatibus ipsius fidei depositi », siano proposte ed imposte dal Magistero *infallibile*, solenne o ordinario, le verità cattoliche configurano l'oggetto da credersi « de fide ecclesiastica ».

* * *

Incalza dovunque e sempre, in tutta la Chiesa, dai vertici alle basi, l'*esplicitazione del « Depositum Fidei »*, nei solchi del Magistero, regola prossima di fede: « Sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est retinendus, quem semel declaravit sancta mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu altioris intelligentiae specie et nomine recedendum. Crescat igitur vehementerque proficiat, tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum ac saeculorum gradibus, intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia » (8).

L'esplicitazione s'irradia su due fronti.

Nell'ambito dell'oggetto « de fide divina et catholica », penetra di continuo i dogmi, approfondendone i significati e i valori garantiti dal Magistero infallibile, « eodem sensu eademque sententia », così da favorire il perfezionamento delle formule, una più ricca ed ampia, determinata enunciazione.

Al di là dei dogmi, ma dipendente da essi, nell'ambito dell'oggetto « de fide divina », allarga il rapporto col « Depositum Fidei » e, di certezza in certezza, prepara la formulazione o enunciazione di nuovi dogmi da parte del Magistero infallibile, vuoi solenne, vuoi ordinario.

Reciproci scambi, al tandem, stupendi, intercorrono, protagonista la Parola di Dio, tra i vertici e le basi della Chiesa, tra l'oggetto « de fide divina tantum » e l'oggetto « de fide divina et catholica ».

Tributari al Magistero, ligi alle sue autorevoli voci, gli organi della Tradizione, non ultimo il Popolo di Dio, vita di fede e prassi, realizzano versatili, su vasta scala, lungo i secoli, l'espli-

8) Conc. Vat. I, Dz. 1800; cfr. ib. 1818.

citazione del « Depositum Fidei »: sviluppi soggettivi, ma consentanei ad un tipo primogenio, da cui zampillano e s'espandono, sicché stagli di volta in volta l'oggettività di quel tipo, l'identità e l'immutabilità.

Devesi alla crisi aperta da Hegel, dallo storicismo quindi e dal modernismo, se la Chiesa ha diagnosticato più a fondo le condizioni di tali sviluppi soggettivi, i criteri capaci di individuarvi univoca l'indole di « luoghi teologici », specie per quanto concerne la vita di fede e la prassi del Popolo di Dio (9).

Al Vaticano I che rileva prevalentemente lo sviluppo in senso ai dogmi, nei limiti dell'oggetto « de fide divina et catholica », si associa, olistico, il Vaticano II, estendendolo al di là dei dogmi nell'ambito dell'oggetto « de fide divina tantum », e in ordine ai dogmi futuri, mete del Magistero infallibile se non solenne, comunque ordinario: « Haec quae est ab Apostolis Traditio sub assistentia Spiritus Sancti in Ecclesia proficit; crescit enim tam rerum quam verborum traditorum perceptio, tum ex contemplatione et studio credentium, qui ea conferunt in corde suo (cfr. Lc. II, 19, 51), tum ex intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia, tum ex praeconio eorum qui cum episcopatus successione charisma veritatis certum acceperunt. Ecclesia scilicet, volventibus saeculis, ad plenitudinem divinae veritatis iugiter tendit, donec in ipsa consummentur verba Dei » (10)

* * *

L'esplicitazione del « Depositum Fidei », *verità e realtà* « tam rerum quam verborum traditorum perceptio », si attua non solo in chiave speculativa, ma pratica.

L'assidua e unanime prassi della Chiesa decide in materia « Si fecit, potuit ». Vi si appella, ad esempio, il II Conc. di Nicea riguardo al culto delle immagini, il Vaticano II riguardo alla sacramentalità della consacrazione episcopale e al Collegio dei Vescovi (11).

---

9) Cfr. J. Guitton, *La philosophie de Newman. Étude sur l'idée de développement* Boivin 1933; J. H. Walgrave, *Newman, le développement du dogme*, Casterman 1956 M. Mc Grath, *The Vatican Council's Teasching on the Evolution of Dogma*, Santiago 1959; L. Da Veiga Coutinho, *Tradition et Histoire dans la Controverse moderniste* Roma 1954; A. Dondeyne, *L'historicité dans la philosophie contemporaine:* Revue philos. de Louvain, 54 (1956), p. 5ss.; Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*, Roma 1961, p. 220ss.

10) Conc. Vat. II: *Dei Verbum*, n. 8.

11) Cfr. Dz. 302-304, 306-308; *Lumen gentium*, n. 21, 22. Il principio: « Si Ecclesia fecit, potuit » non coinvolge fatti eccezionali o molto rari, che potrebbero essere oggettivamente erronei, come, v.g., ammessa la storicità dei fatti, la concessione accordata da qualche Papa a semplici abbati cistercensi di ordinare dei diaconi o anche dei preti: cfr. Y. Congar, *Sainte Église*, Cerf 1963, p. 275-302; L'Ami du Clergé 1962, p. 62.

La prassi nasce dalla Fede. La vive e la esprime. Non la crea, né l'anticipa.

L'adagio di Celestino I: « Legem credendi lex statuat supplicandi » (cfr. Dz. 139) va inteso, a norma del Magistero *autentico*, siccome dichiarò Pio XII: « Liturgia est catholicae fidei constans professio et Ecclesiae fidem publice testatur, ideoque Ecclesiae Magisterio argumenta ac testimonia suppeditat » e, di riscontro, Giovanni XXIII: « Lex supplicandi luculenter testatur legem credendi » (12).

La vita cristiana, liturgicamente o eticamente, è *fede vissuta.*

« Verum est factum ». Per capire e custodire la verità, bisogna *farla* con l'amore, viverla, connaturarla in noi: « Qui *facit* veritatem, venit ad lucem... Mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me. Si quis voluerit voluntatem eius *facere*, cognoscet de doctrina... Si haec scitis, beati eritis si *feceritis* ea... Qui habet mandata mea et *servat* ea, ille est qui diligit me » (Gio. III, 21; VII, 17; XIII, 17; XIV, 21; cfr. Lc. XI, 28; X, 27-28; VIII, 15,21; Mt. V, 16,19; VII, 21, 24; Rom. II, 13; Giac. I, 22; II, 10; I Pt. II, 12).

Chi *fa* la verità con l'amore, mentre la scopre, la ritrova, più sua, in termini personali e vitali.

A buon diritto il Vaticano II afferma della Fede: « Oboeditio qua homo *se totum* Deo committit » (l.c.) e sottolinea: « Crescit perceptio ex intima spiritualium rerum quam *experiuntur* intelligentia » (l.c.).

Dio è Amore, quasi l'uomo divenga amore per essere ciò che Dio è, l'Amore.

« Caritas *novit* veritatem... Amor est *plenitudo scientiae*... Eique in quantum caritate cohaesit, in tantum *ab eo lumine illo intelligibili* perfusa est » (S. Ag., Confes. VII, 10; De Gen. c. Man. II, 35; De div. quaest. LXXXIII, 46, 2).

Né S. Tommaso rimane indietro: « Ex caritatis amore erumpit cognitio veritatis » (In Jo. V, 35).

---

12) Pio XII, *Mediator Dei:* AAS 39 (1947), p. 540ss.; *Munificentissimus Deus:* AAS 42 (1950), p. 758, 760; Giovanni XXIII, *Alloc. 26 Ian. 1960 in II Synodi Sessione:* AAS 52 (1960), p. 224; Pio XI, *Quas primas:* AAS 17 (1925), p. 598; Pio IX, *Ineffabilis Deus:* Acta Pii IX, I, p. 601. Cfr. A. Eguiluz, *Lex orandi, lex credendi:* Verdad y Vida, 6 (1948), p. 45-67; H. A. P. Schmidt, *Lex orandi, lex credendi, in recentioribus documentis pontificiis:* Per Mor. Can. Lit., 40 (1951), p. 5-28; F. Cabrol: DACL 2, 2795-99; K. Federer, *Liturgie unde Glaube: « Legem credendi lex statuat supplicandi » Prosperi Aquitani: Eine Theologiegeschichtliche Untersuchung,* Friburgo 1950 (Pio XII ha restituito all'assioma il senso che aveva presso il suo autore, Prospero d'Aquitania, da cui lo mutuò Celestino I, contro una interpretazione alla Tyrrel).

* * *

L'intelligenza apre la strada alla Fede. Effonde le prime luci. E' l'esordio, il possesso incoativo: « adhesio mentis ». *Concepisce* la verità del Verbo: « conceptum ». Semmai mancasse, franerebbe in tronco la Fede. Anzi non potrebbe neppure insorgere. Il resto dipende e discende di lì.

Urge quindi l'amore. Compie il miracolo d'una maternità dello spirito. Attraverso una diuturna, dolorosa e laboriosa gestazione, *partorisce* la verità del Verbo. *La dà alla luce.*

L'intelligenza non è estranea. Segue l'amore di prosieguo e, di stadio in stadio, si acclara vieppiù, sino ai fastigi dell'idea: « verbum mentis plenum », dove l'idea adegua l'etimo, è un « vedere ».

Si invertono i canoni della logica. Non già il vedere — empirico, sensorio ed icastico — per credere, ma il credere per vedere: «Beati *mundo corde*, quoniam ipsi Deum *videbunt*» (Mtt. V, 8; cfr. Gio. VIII, 47; XX, 29; Lc. XVI, 31).

Così, sull'arco d'una maternità dello spirito, si snoda la vita cristiana, che è fede vissuta, amore, vita del Cristo in noi, nascita e crescita del Verbo di Dio, Verità e Grazia, nell'uomo redento, « donec occurramus omnes... in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi » (Efes. IV, 13).

Estua, oltre l'attesa terrena, nei gaudi celesti, quando la vision beatificante segnerà, col parto in Dio, il possesso definitivo: « Mulier cum parit, tristitiam habet, quia venit hora eius cum autem pepererit puerum, iam non meminit pressurae propter gaudium, quia natus est homo in mundum » (Gio XVI, 21; cfr. Lc. XI, 27-28; VIII, 20-21).

E' nostro il grido di Paolo: « Vivo autem, iam non ego *vivit in me Christus*. Quod autem nunc vivo in carne, *in fide* vivo Filii Dei, qui dilexit me » (Gal. II, 20).

In termini di amore, vitali e personali, *resi più consapevoli di volta in volta,* esplicitati, più liberi e responsabili, la Fede opera la cristificazione dell'io in Dio Uno e Trino. E' la biografia delle anime.

Il Verbo si reincarna in noi, ripete i misteri del Figlio dell'uomo: « Christo confixus sum cruci » (Gal. II, 19). La mortsa di Calvario. Crocifigge pienamente, sigla la maturità di questa cristificazione e schiude la Pasqua all'acme, l'eternità del Regno, generandoci, adulti in Cristo, viventi e fulgide immagini del Verbo, nelle mani del Padre, « similes ei quoniam videbimus eum sicuti est » (I Gio. III, 2).

Dal « lumen fidei » al « lumen gloriae ». *E' l'assenso di visione,* l'Amen e l'Alleluia d'una intuizione beatificante, possesso definitivo, compiutissimo, da cui derivano e su cui si dimensionano, senza più nulla conferirvi, l'amore e la vita: « Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem » (I Cor. XIII, 12; cfr. II Cor. V, 8). E' il primato dell'intelligenza (13).

* * *

« *Corde* creditur ad iustitiam » (Rom. X, 10; cfr. Gal. V, 6; Efes. IV, 15; Lc. VIII, 15; XXIV, 25; Giac. II, 14 ss.).

L'amore assume le proporzioni dell'essere che amiamo, l'intelligenza le proporzioni dell'uomo che conosce.

Poiché quaggiù attinge Dio coi limiti e nei limiti delle sue idee, l'intelligenza non può non impoverirlo. L'amore no. Spira sull'oggetto reale, non già sulla copia mentale dell'oggetto. Affidandosi alla pur vaga percezione che in Dio vi è assai di più dei contenuti offerti dall'intelligenza, eleva l'anima al livello di Dio, lo abbraccia com'è in se medesimo, spalanca l'io in Dio al di là d'ogni limite dell'intelligenza (14).

La Fede giganteggia nell'amore, auspice lo Spirito Santo (cfr. Rom. V, 5). Noi pregustiamo la Beatitudine.

Il binomio « amore-cuore » convoglia, secondo lo stile biblico, tutta la psicologia dell'uomo, in buona parte recondita, di trafugo, sovente spuria, mancipia nondimeno, sempre, all'intelligenza: i moti spontanei e le scelte della volontà, d'azzardo o a ragion veduta; il canovaccio inquieto dei fantasmi e dei ricordi; le emotività, le passionalità, gli slanci e i climi affettivi; le abitudini che enucleano la vita sperimentata; i segreti impulsi del subconscio e dell'inconscio. Direbbesi l'« élan vital » di Bergson.

Favorite dalla grazia, la riflessione, la mortificazione e l'autodominio virtuoso redimono il binomio « amore-cuore », equilibrano la psicologia. Devono assolvere un tal compito.

Guai se l'uomo ripudia i giudizi dell'intelligenza, se divorzia dal vero e dal Verbo di Dio. Animalizza.

Gli atti non si avvicendano frammentari, absoni o dissoni. Si articolano e si contemperano. Strutturano l'uomo, una psicologia organica, sana o abnorme.

---

13) Cfr. G. L. Rossi, *Paradiso,* Torino 1959, p. 251-59.

14) Cfr. S. Tom., I, q. 82, a. 3.

Non v'è atto che non innalvei e non rifranga la vita previa, tributario ad essa, specchio, interprete dell'uomo singolo.

Ciascuno di noi diviene ciò che fa, è di prosieguo il suo agire. Non v'ha dubbio: io agisco per quel che sono e per quel che valgo. Così noi pensiamo, amiamo, sentiamo, deliberiamo, optiamo, decidiamo ed operiamo.

Un sol atto, se consapevole e libero, responsabile, ricapitola la persona, è la persona in atto, la persona nell'affermazione creatrice della personalità.

Un sol atto denunzia e misura di una persona l'acquisita personalità, i valori o i non valori di uomo, di figlio di Dio.

Se non bastasse, non v'è atto che non insuffli ed imbrigli gli atti futuri.

La libertà di ieri, la vita previa, pesa sulla libertà di oggi. Ma, se non ripudia i giudizi dell'intelligenza, disposta a riflettere, se è scelta a ragion veduta in ossequio al vero e al Verbo di Dio, la libertà di oggi ha gagliarde rivalse.

Ove l'uomo aberri, essa dirotta l'io dai binari soliti, uniformi, prefissi nel gioco delle abitudini anarchiche, da una mimica retrospettiva sconcia, servile, succuba, riscattandone la psicologia.

All'incontro, ove trovi degna la persona, la libertà di oggi spiega inesausta la dialettica dell'autodominio virtuoso, riplasma, cesella, illimpidisce ed arricchisce tutta la psicologia in chiave più sintona e sincrona, sfruttando le immense risorse dello spirito, i valori umani e cristiani che hanno l'assolutezza di Dio (15).

* * *

Vibra dunque, nell'atto di Fede, pastosamente, musicalmente, tutta la psicologia dell'uomo, la persona e l'acquisita personalità: « *Corde* enim creditur ad iustitiam ».

Ma la Fede non è, come vorrebbero i modernisti, « caecus religionis sensus e latebris subconscientiae erumpens, sub pressione cordis et inflexionis voluntatis moraliter informatae » (16).

Non è il salto nel buio degli esistenzialisti, il paradosso, un disperato credo nell'assurdo, di mezzo all'angoscia, ad una sfiducia epidemica di nulla certa se non di sé medesima, di mezzo

---

15) Cfr. G. L. Rossi, *La libertà religiosa:* Renovatio, ott. 1966, p. 23ss.; *Il problema dell'azione,* Torino 1962, p. 45-46, 49-50, 59, 66, 84ss., 143ss., 191-192; L. Lavelle, *La conscience de soi,* Parigi 1931, p. 113ss.

16) Giuramento antimodernista: Dz. 2145.

al naufragio, poiché, esclusa l'intelligenza, impari dinanzi al vero e al Verbo di Dio, vaneggiano le categorie concrete della vita, la coscienza e l'esperienza psicologica, le intuizioni, i sentimenti religiosi (17).

La Fede è in primo luogo, seppur in termini vitali e personali, adesione *razionale* alle *verità* rivelate da Dio, sotto l'influsso e l'ausilio della grazia: adesione *certissima* « ob auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest » (18).

Al punto che resta la Fede, atto, non virtù, anche se la carità è morta (19).

Cristo è la Verità (Gio. XIV, 6). Testimonia la verità (Gio. XVIII, 37).

Le sue parole non sono impressione o sentimento: scolpiscono, definiscono la verità (cfr. Gio. XVII, 17). Non mutano, non passeranno mai (cfr. Mtt. XXIV, 35).

Scolpite e definite, esigono la fede in ordine alla vita eterna, pena la dannazione: sarà il magistero a proporle all'umana ragione, integre, cristalline, senza alterarle d'un apice (cfr. Mtt. XXVIII, 19-20; Mc. XVI, 15-16).

Il Cristianesimo è dottrina, assomma le verità del Vangelo (cfr. Rom. X, 14-17; Tit. I, 1, 9, 14; I Tim. II, 4, 7; III, 15; IV, 3, 6, 16; VI, 3-5; II Tim. II, 2, 7, 8, 10, 15, 18, 25; III, 7, 8; IV, 3-4).

Tra noi e Cristo corre la Fede sul filo del conoscere (cfr. Gio. VI, 70).

Un conoscere oscuro e circoscritto, ma razionale (cfr. I Cor. XIII, 12; Rom. XII, 1; I Pt. III, 15): « gnosi » (cfr. I Pt. I, 12, 25; II Pt. I, 2, 3, 8, 16; II, 20; III, 18).

Un conoscere che la grazia sovrannaturalizza, che lo Spirito Santo ed il Verbo di Dio illuminano (cfr. Gio. VI, 45; I Cor. II, 12; II Cor. III, 5): « Interior magister est qui docet, Christus docet, inspiratio ipsius docet; ubi illius inspiratio et unctio non est, forinsecus inaniter perstrepunt verba » (S. Ag., In Jo. III, 13; cfr. ib. XXVI, 7).

Fede nella verità (cfr. II Tess. II, 13; I Tim. I, 4, 5, 19; II, 15; II Tim. I, 5; III, 8; Tit. I, 13; II, 2).

Al Cristianesimo, dottrina ortodossa, si contrappone la falsa intelligenza del Vangelo, la dottrina eterodossa (cfr. I Tim. I, 3, 19; IV, 1; VI, 3, 10, 20-21; II Tim. IV, 4).

---

17) Cfr. G. L. Rossi, *Paradiso*, o.c., p. 35-36, 409-414.

18) Cfr. Conc. Trid., Dz. 798; Conc. Vat. I, Dz. 1789ss., 1810ss.

19) Cfr. Conc. Trid., Dz. 838; S. Tom., In III Sent., d. 23, q. 3, a. I, sol. 2.

La Parola di Dio, in ultimo, avalla obiettivamente i poteri dell'umana ragione nei riguardi della Verità suprema, a fortiori quindi nei riguardi d'ogni altra verità: « Quod notum est Dei, manifestum est in illis. Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur... ita ut sint inexcusabiles » (Rom. I, 19-20; cfr. Att. XIV, 17; XVIII, 26-28).

Il Vaticano I vi appose il sigillo del Magistero, in antitesi al kantismo agnostico e agli infausti epigoni che disumanizzavano l'uomo, esautorandone l'intelligenza (20).

« Ratio antecedit fidem » (S. Ag., Ep. 120, 3).

L'intelligenza dimostra i « praeambula fidei », i segni o motivi di credibilità (cfr. Mtt. VII, 15-22; Gio. V, 39; VII, 17; X, 37-38; Rom. XII, 1; I Tess. V, 21; I Gio. IV, 1; I Pt. III, 15).

Semmai ne fosse incapace, più non reggerebbe la Fede (21).

All'esordio ed in seguito, la Fede è sempre adesione *razionale:* « Intelligo ut credam, credo ut intelligam » (S. Ag., Sermo 43, 9).

La verità è la condizione, il contenuto, la salvaguardia e l'anima della libertà, di tutta la psicologia dell'uomo. Vissuta nell'amore, edifica ed espande la personalità. Affulge.

Adesione razionale, in termini vitali e personali, al « Depositum Fidei », la virtù della Fede non è semplicemente il rapporto con la Parola di Dio, Verità astratta, ma il rapporto di *ciascuno di noi* con *Dio che parla,* col Verbo stesso, Verità viva e vivificatrice.

Un rapporto di persona a persona, cioè di vita, laddove l'intelligenza, turgida d'amore, edotta dall'esperienza, sfolgorando traduce tutta la psicologia dell'uomo nella pienezza d'un assenso che sa di indefinibile, splendidissima intuizione, che è, a tandem, unione e comunione di cuori. Dio in noi (cfr. Gio VI 57-58; Gal. II, 20).

L'« esprit de finesse », di pascaliana memoria, surroga l'« esprit de géometrie », freddo, se non arido e ipocrito.

---

20) Cfr. Conc. Vat. I, Dz. 1785, 1806.

21) Il Vat. I dichiara in proposito: a) « Fidei assensus nequaquam est motu animi caecus, sed obsequium rationi consentaneum » (Dz. 1790-91); b) « Recta rati fidei fundamenta demonstrat » (Dz. 1799); c) « Voluit Deus cum internis Spiritu Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina atqu in primis miracula et prophetias... divinae revelationis signa certissima et omniu intelligentiae accommodata » (Dz. 1790); d) « Si quis dixerit revelationem divina externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experienti aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, a.s. » (Dz. 1812).

* * *

Modernismo ed esistenzialismo mettono a fuoco, nel quadro della Fede, aspetti obliati da non pochi cattolici, non sufficientemente meditati e valutati.

Aspetti in sé validi, fiammelle d'una precipua, olistica verità, polimorfa ed armonica, ma che, avulsi dal loro ovvio contesto, spinti all'iperbole, degenerano e delirano.

Aspetti nondimeno carichi d'un fascino enorme. Nonché isolarli ed assolutizzarli, infatti, i nuovi sistemi li arroventano di mistici entusiasmi sullo sfondo di messianiche speranze, così da renderli, nell'empito di una adesione passionale e non razionale, provocatori, rivoluzionari. E' la fortuna e il dramma dei sistemi erronei.

L'*ecumenismo* ci obbliga, tramite il dialogo, a far nostri tali aspetti.

Ma sbaglieremmo se li ratificassimo a parte, o li giustapponessimo ecletticamente.

Solo se reinseriti nel loro ovvio contesto, nella *intera* verità, ai rispettivi livelli ed uffici, tali aspetti cessano di opporsi gli uni agli altri, di sopprimersi feroci, affiatandosi e completandosi, idonei ad assumere i più stupendi sviluppi.

« Tibi contradico ut totum possideas » (22).

* * *

Fede vissuta nell'amore, in termini vitali, insieme personali e *sociali* — siccome esige la Chiesa, organica e gerarchica, Popolo di Dio, Corpo mistico di Cristo, soggetto adeguato della Tradizione, la cui anima è lo Spirito Santo, diffuso dovunque dai vertici alle basi, operante nei singoli membri in forme diverse eppur unitarie — la prassi dei fedeli, o vita cristiana, realizza, assidua e consentanea, tutelata dal Magistero, in ossequio alla « regula proxima Fidei », aperta di continuo al mutuo scambio con la dottrina che si acclara parallela, eticamente e liturgicamente, l'esplicitazione del « Depositum Fidei ».

Il « sensus fidelium » è un « locus theologicus », gode d'infallibilità riflessa: « *Populus Dei sanctus* de munere quoque prophetico Christi participat, vivum Eius testimonium maxime *per vitam fidei ac caritatis* effundendo, et Deo *hostiam laudis offerendo*, fructum labiorum confitentium nomini Eius (cfr. Hebr.

22) Cfr. R. Le Senne, *Obstacle et valeur*, Parigi 1934; Conc. Vat. II: *Gaudium et spes*, n. 92; *Nostra aetate*, n. 2.

XIII, 15). Universitas fidelium, qui unctionem habent a Sancto (cfr. I Io. II, 20, 27), in credendo *falli nequit*, atque hanc suam peculiarem proprietatem mediante supernaturali *sensu fidei totius populi* manifestat, cum ab Episcopis usque ad extremos laicos fideles *universalem suum consensum de rebus fidei et morum* exhibet. Illo enim sensu fidei, qui *a Spiritu veritatis* excitatur et sustentatur, Populus Dei *sub ductu sacri magisterii, cui fideliter obsequens*, iam non verbum hominum, sed vere accipit Verbum Dei (cfr. I Thess. II, 13), semel traditae sanctis fidei (cfr. Iud. 3) indefectibiliter adhaeret, *recto iudicio in eam profundius penetrat eamque in vita plenius applicat* » (23).

Il culto dei martiri e dei santi, la Confessione, i dogmi mariani ascrivono al « sensus fidelium », in limiti non esigui, l'esplicitazione del « Depositum Fidei ».

Il divenire della storia, inoltre, se stimola la dottrina, acuisce all'unisono il « sensus fidelium ».

Poiché la Chiesa, Popolo di Dio, è *nel* mondo, salutifera, non può non rispondere ai problemi caratteristici d'ogni epoca, deludere le attese, non redimere errori e vizi, non promuovere civiltà e culture nei loro dati genuini, aralda di Fede, dispensatrice di Grazia, d'un cristianesimo che eleva l'umanesimo sino a Dio.

Oggi l'ecumenismo, la libertà religiosa, la funzione apostolica dei laici, la dignità del matrimonio e della donna, le relazioni tra Chiesa e Stato, le missioni cattoliche, le assemblee liturgiche, la questione sociale, il tema drammatico della pace e della fame, l'impostazione d'una pastorale acconcia e duttile esplicitano ulteriormente, attraverso l'intuito del « sensus fidelium », al passo col divenire storico, coi bisogni dell'epoca moderna, la Parola di Dio, il « Verbum salutis » (24).

Il Magistero non assiste inerte. « Regula proxima Fidei et quidem *activa* », vigila e pungola il « sensus fidelium », non di rado antesignano, come fa per i teologi. Segnala i rischi, argina abusi e disguidi. Sanziona l'esplicitazione del « Depositum Fidei » (25).

A volte, purtroppo, lungi dall'esserne madre, la Chiesa è figlia dei tempi. Non esprime in trascendenza, Fede e Grazia, la fase dell'immanenza.

---

23) Conc. Vat. II: *Lumen gentium*, n. 12. 35.

24) Cfr. Cl. Dillenschneider, *Le sens de la foi et le progrès du dogme marial*, Roma 1954 (ampia dissertazione sul « sensus fidelium »); Y. Congar, *Sainte Eglise*, Cerf. 1963, p. 441ss.; J. Guitton, *L'Evangile et l'Eglise*, Grasset 1959, p. 156ss.

25) Cfr. Y. Congar, *La Tradizione e le tradizioni*, Roma 1961, p. 361-62.

«Euntes-docete». Cristo vuole in prestito, al servizio del Vangelo, i nostri piedi e le nostre voci. Avviene che i piedi si attardino, che le voci si offuschino o tacciano.Donde episodi, se non periodi, grigi ed infausti.

* * *

Sul piano teorico, tutelata dal Magistero, in ossequio alla « regula proxima Fidei », è la *teologia* a compiere, positivamente e speculativamente, l'esplicitazione del « Verbum salutis ».

Nell'alveo della tradizione teologica, mancipia ad una esegesi scientifico-critica, metodica, aliena quindi da soggettivismi o personalismi, ligia ai canoni della « analogia fidei », la *teologia biblica* indaga, esplicitandolo, secondo i moduli nozionistici e linguistici dei sacri testi, il pensiero di Dio che supera a mille doppi quello degli agiografi, cioè il senso *pieno* e il senso *tipico* del « Verbum salutis » (26).

Vi fa riscontro la *teologia patristica.*

Entrambe, solidali, nonché incrementarla e consolidarla, potenziano la *teologia dogmatica* ai fini di una ulteriore esplicitazione.

Così, sul piano teorico, l'« intellectus fidei » progredisce dalla fede semplice alla fede riflessa, « uti *scientia* Fidei ». Mentre enuclea vieppiù l'oggetto da credersi « de fide divina », corrobora, riconvalida di volta in volta ed incalza, teso a dilatarne gli orizzonti, l'oggetto da credersi « de fide divina et catholica ».

* * *

A schiudere e adempiere in noi, a gradi, nei secoli, sul piano teorico e pratico, il « Verbum seu mysterium salutis », ferma restando la sua identità (cfr. Mtt. XXVIII, 20; Ebr. XIII, 8), è lo *Spirito Santo,* anima del Popolo di Dio: « Paraclitus autem Spi-

---

26) I Papi contemporanei hanno raccomandato il ritorno alle sorgenti bibliche e tradizionali, senza di cui la speculazione evade sterile: cfr. Pio XII, *Divino afflante,* AAS 35 (1943), p. 303. 310, 321-22; *Humani generis,* AAS 42 (1950), p. 569; Pio XI, *Lettera al Card. Bisleti,* Ench. Cl. 1156; Benedetto XV, *Spiritus Paraclitus,* Ench. B. 497, Ench. Cl. 1107, 1133ss.; Pio X, *Pascendi,* Ench. Cl. 806; Leone XIII, Providentissimus, Ench. B. 72, Ench. Cl. 515. Cfr. S. Agost., *De Trinitate,* XIV, I, 3: PL 42, 1037; S. Tommaso, *Summa Th.* I, q. I, a. 2; Conc. Vat. II, *Dei Verbum,* n. 12, 21, 24; *Optatam totius,* n. 14, 16; Ed. Schillebeeckx, *Approches théologique. I. Révélation et Théologie,* Parigi 1965, p. 88ss.; H. De Lubac, *A propos de l'allégorie chrétienne:* Recherches de sc. relig., 47 (1959), p. 5-43; Id., *Les quatre sens de l'Écriture,* 4 vol., Aubier 1959-66; P. Benoit, *De l'étude de l'Écriture Sainte et de sa place dans une nouvelle structure des études ecclesiastiques:* Seminarium, IV (1966), p. 842-52; Id., *La plénitude de sens des Livres saints:* Revue biblique, 67 (1960), p. 161-196; P. Sansegundo, *Exposicion historico-critica del hoy llamado « sensus plenior » de la sagrada Escritura,* Avila, 1963.

ritus Sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia, et suggeret vobis omnia quaecumque dixero vobis... Ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annunciabit vobis » (Gio. XIV, 26; XVI, 14).

Lo Spirito Santo interiorizza Cristo nella Chiesa, dai vertici alle basi, singolarmente e comunitariamente, urgendone la maturazione e la plenitudine (cfr. Ef. I, 23; III, 19; IV, 10, 13, 15-16; Ap. III, 20).

Munifici e liberi, trascendenti, i carismi dello Spirito Santo spalancano l'« intellectus fidei » in una gamma pittoresca di espressioni, dal raziocinio alla concettualizzazione e alla comprensione obiettiva; siglano la missione salutifera del Popolo di Dio; sottraggono la storia della Chiesa ad ogni presunta accusa di relatività storicista.

« Universa Ecclesia, in qua viget Veritatis Spiritus, qui eam ad revelatarum perficiendam veritatum cognitionem infallibiliter dirigit, multipliciter per saeculorum decursum suam fidem manifestavit » (27).

Il « Depositum Fidei » non è solo un patrimonio di verità e realtà rivelate, in Cristo, di Cristo, da credersi in ordine alla vita eterna. E' il Verbo Incarnato, Rivelatore - Santificatore - Salvatore, Vita eterna (cfr. Gio. I, 14; V, 24, 26; VI, 47, 55, 58; XIV, 6), donantesi a noi di persona, che noi, incorporati e concorporati in Lui, Chiesa, Popolo di Dio, dobbiamo vivere nella fede e nella grazia, in termini di unione personale e di comunione coi fratelli, al di là del nudo raziocinio, mossi dallo Spirito Santo, Spirito di Verità, sino ai fastigi dell'intuizione amorosa, d'un rapporto senza parole, ma gonfio di luce, « intellectus fidei », vissuto vitalmente e psicologicamente, rapporto di persona a persona.

A buon diritto gli *Essay* di Newman demandano a più cause i progressi dell'« intellectus fidei ».

Lo Spirito Santo, anima di tutta la Chiesa, dei gerarchi e dei fedeli, insta a che le cause incidano opportune, si suffraghino reciproche, sintonizzino, dovunque assistite dal Magistero, ricondotte lì (28).

---

27) Pio XII, *Munificentissimus Deus:* AAS. 42 (1950), p. 769; cfr. S. Ireneo, *Ad. Haer.*, IV, 11, 2; 38, 4: PL 7, 1002, 1009; S. Greg. Niss., *De Sp. Sancto:* PG 46, 699ss.; S. Greg. Naz., *Orat. XXXI*, 24, 26, 27: PG 36, 160-64; Z. Alzeghy - M. Flick, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1967, p. 17, 30-120.

28) Cfr. M. Lacroix, *Texes neumaniens*, IV, DDB, 1964.

Santa Teresa del Bambino Gesù e il mistero dello Spirito Santo

di GIANNI BAGET BOZZO

Il lettore della « Storia di un'anima » è portato facilmente ad accettare il giudizio sulla santa, che dà la liturgia, nell'offertorio della messa propria: à *Dominus solus dux ejus fui.*

Per quanto sottoposta a precise influenze spirituali, di persone e di libri, santa Teresa procede chiaramente sotto l'influenza di un carisma originario, di una luce divina che le pone a un tempo i problemi e glieli risolve. La storia di un'anima è la storia di un susseguirsi di illuminazioni divine.

Teresa offre all'azione divina il contributo dell'accettazione di quegli stessi « infiniti desideri » che Dio si incarica di sollecitare e di compiere in essa.

Le numerose influenze spirituali che si esercitano sulla sua vita offrono occasione, materia, conferma a questo dialogo che ha solo due protagonisti: Dio e Teresa.

Naturalmente esiste sempre il problema storico di valutare queste influenze spirituali. Santa Teresa leggeva il padre Surin. Il padre Surin è uno degli spirituali della Compagnia di Gesù in cui è più vivo il problema dell'aggancio alla grande tradizione mistica tradizionale e in particolare alla teologia mistica renana (1).

L'atteggiamento di Teresa non è influenzato dalla lettura del padre Surin?

Eppure la citazione che ella fa dei suoi « Fondements de la vie spirituelle » è quasi casuale. Essa, racconta, stava meditando l'opera del padre Surin. E aggiunge subito: « Un jour, pendant l'oraison, je compris que mon si vif désir de prononcer mes voeux était mélangé d'un grand amour propre ». E segue subito dopo il motivo di sé come « piccolo giocattolo » di Gesù.

1) Cfr. Jean Joseph Surin, « Guide Spirituel », Desclée de Brounner editore. Paris 1963 p. 242 segg.

Il tema fondamentale di questa immagine è lo spogliamento della propria volontà. E in questo caso, la volontà propria cui Teresa deve rinunciare è quella di un'« opera buona » come l'immediata pronuncia della sua professione religiosa.

Ciò che Teresa comprende è che l'offerta della propria volontà vale più di qualsiasi opera. E' esattamente questo il punto di ingresso nella vita mistica, l'inizio della contemplazione infusa. E Teresa non manca di notarlo. In quello spirito, nella pienezza di quella opera tutta interiore, essa trova la sua anima « illuminée d'una clarté divine » (2).

Quale rapporto vi è tra l'opera del Surin, che Teresa cita, e questo passaggio? Apparentemente nessuno. In realtà non è dal padre Surin che Teresa ha attinto questa luce, ma da Dio stesso. Essa lo dice chiaramente, usando la formula che indica abitualmente, negli scritti teresiani, l'illuminazione divina: « J'ai pendant l'oraison, j'ai compris... ».

Tuttavia in questa liberazione dal culto delle opere esteriori, in cui Teresa si era tanto impegnata sino allora (basta pensare la sua grande lotta per l'ingresso al Carmelo), non ha nessuna parte il padre Surin? Di quale tipo è il rapporto tra i pensieri del padre gesuita e l'illuminazione di Teresa, di cui hanno costituito, per dir così la preparazione umana?

Se si pensa che tutta l'opera, tutta la fatica e la sofferta vita del Surin furono dirette a sostenere il valore della contemplazione infusa, allora questo rapporto ci appare in una nuova luce. La saldatura storica tra lo spirituale gesuita e la piccola Teresa ha una rilevanza mistica e interiore: è la continuità di un medesimo spirito.

L'intervento divino nell'anima di Teresa non porta la piccola carmelitana fuori della storia spirituale della cristianità, non colloca la storia della sua anima fuori dalla storia spirituale della Chiesa. La soprannaturalità dell'illuminazione è perfettamente compatibile con la sua storicità, con la sua correlazione a un passato umano che l'ha preparata così come a un futuro umano che essa prepara.

Un discorso simile si dovrebbe fare per san Giovanni della Croce.

Se leggiamo la « Glose sur le divin » (Histoire d'une âme Poésies, p. 372), ci è facile vedere con quale profondità santa Teresa abbia assimilati i temi sanjuanisti, e fino a che punto essi li abbia fatti propri.

---

2) « Carmel de Lisieux » ed. Lisieux 1953, p. 98.

Il 30 aprile del 1896 Teresa è già « alla tavola dei peccatori »; si trova cioè in quella misteriosa oscurità che è la perdita non solo di ogni terreno, ma di ogni spirituale appoggio. Giovanni della Croce le offre le parole per esprimere la sua situazione:

« L'amour, j'en ai l'expérience
du bien, du mal qu'il trouve en moi
sait profiter: quelle puissance!
Il transforme mon âme en soi » (3).

Il testo teresiano è una libera trasposizione di una composizione sanjuanista: « Glosa a lo divino » (4).

Ma è qui che essa trova l'idea dell'Amore come un punto metacosmico, metasensibile, metacreaturale, che sostiene l'anima con l'ineffabile modo proprio della manifestazione divina. Questo concetto di Dio come appoggio essa lo userà poi nel giugno del 1897, in senso teresiano, per illustrare la sua dottrina dell'apostolato e dell'azione. Santa Teresa non è dunque una novità, nel senso che ciò significhi qualcosa che non ha continuità e radici nel passato. Ciò che spezza il rapporto con il passato non è la novità, ma l'alterazione. Nella storia della salvezza ogni nuovo passo è in continuità con la storia che lo ha preceduto, illumina di nuova luce le verità che confusamente le antiche parole contenevano.

Qual è dunque la « novità » di santa Teresa del Bambino Gesù? Quale nuova ricchezza del tesoro della rivelazione è quella, di cui essa ci ha fatto sentire possessori?

* * *

Dobbiamo a uno dei maggiori studiosi teresiani, l'insigne storico delle spiritualità, monsignor André Combes, oltre che di un nuovo importante saggio di interpretazione della dottrina spirituale di Teresa del Bambino Gesù, e come premessa a tale tentativo, l'illustrazione della dottrina del religioso che ebbe maggiore influenza sulla santa, l'unico che avrebbe qualche titolo per inficiare il *Dominus solus dux ejus fuit* o meglio la non retta interpretazione di questo testo applicato alla santa dalla liturgia.

Combes non ha potuto utilizzare il resoconto, esistente presso il Carmelo di Lisieux, degli esercizi spirituali detti dal padre

---

3) Glose sur le divin, d'aprés saint Jean de la Croix: « Histoire d'une âme » p. 372.
4) « Obras », ed. Silverio di santa Teresa. Burgos 1943, p. 819.

presente santa Teresa. E però ha potuto ricorrere alle lettere che il padre ha scritto a una sua figlia spirituale canadese e il testo, raccolto stenograficamente, di un ritiro detto a una comunità religiosa negli Stati Uniti nel 1902. Il testo del ritiro presuppone la conoscenza della Storia di un'anima che in qualche punto cita. Non è dunque del tutto un documento probante, nel senso che la figlia spirituale ha ormai inserito i suoi pensieri tra quelli del suo direttore.

Il padre Pichon è il punto di unione di santa Teresa del Bambino Gesù con santa Margherita Maria. La predicazione del padre Pichon è nella luce della dottrina del Sacro Cuore.

Il padre Pichon esercitò un'influenza su Teresa del Bambino Gesù proprio perché le insegnò a camminare non sulla via della paura ma nella via dell'amore.

A lui la santa deve la liberazione da ogni scrupolo, sia relativamente ai peccati della vita passata che a quelli della vita presente e l'assicurazione dell'innocenza. Ma è il padre Pichon che dichiarandole: « Mon Enfant, que Notre Seigneur soit toujours votre Superieur et votre Maitre des novices » (5), prepara l'invocazione a Dio con cui si apre l'oblazione all'Amore misericordioso di Dio: « je vous demande, o mon Dieu! d'être vous même ma Saintété » (6).

Ora questo è il succo, il centro della dottrina del Sacro Cuore rivelata a santa Margherita Maria e predicata dal padre Pichon.

Monsignor Combes lo mette chiaramente in luce, reagendo contro un recente tentativo di ridurre il messaggio teresiano a una sorta di tecnica spirituale, fondata sull'assunzione, da parte del cristiano d'un determinato atteggiamento spirituale.

Questo è il legato di santa Margherita Maria, e di tutta la tradizione mistica cristiana a santa Teresa del Bambino Gesù. Teresa aveva altre fonti a cui attingere questa spiritualità oltre che Margherita Maria e il padre Pichon. Aveva la tradizione del Carmelo e di Giovanni della Croce. Il padre Surin l'aveva posta in contatto con la tradizione mistica dei padri e dei teologi renani: il padre Prou gli aveva portato qualcosa dell'affettività della pietà francescana. La tradizione mistica si radicava nella Compagnia di Gesù soprattutto attraverso le rivelazioni del Sacro Cuore: anche per questa via dunque Teresa attingeva la dottrina mistica della cristianità. Tutti i movimenti, alla fine « avevano marciato per lei... ».

---

5) « Histoire d'une âme », ed. cit. p. 92.

6) Op. cit. p. 254.

Per leggere la qualità di questa tradizione, quale era comunicata dal padre Pichon, basta leggere, nella « Retraite » pubblicata dal Combes, la 22.a meditazione (7) che andrebbe qui integralmente riportata. Citiamone solo un brano, per mostrare, attraverso il padre Pichon, la continuità tra santa Margherita Maria e santa Teresa del Bambin Gesù:

« Savez vous quelle est la marque distinctive de la vraie réligion? C'est l'amour. Toute réligion fausse se monstre jalouse de ses droits. Elle s'arme de force brutale pour faire observer ses lois. Elle cherche à inspirer la crainte par la menace des châtiments. C'est qui toute fausse réligion vient du dèmon, de celui qui a dit de lui même: « Je suis celui qui n'aime pas » (8).

Nel suo testo il padre cita sia Teresa del Bambin Gesù (« Je suis d'une nature telle que la crainte me fait rèculer ») che Margherita Maria (« Le Coeur de Jésus est un abîme de confiance et d'amour. Abandonnez-vous à Lui: il vous apprendra que la crainte doit céder à l'amour »).

Se si vuol trovare in Margherita Maria l'analogo perfetto del teresiano « siate, mio Dio voi, la mia santità », non si tarda a trovarlo. Ecco ad esempio in questa locuzione rivoltale da Dio: « ecco la veste dell'innocenza di cui avvolgo l'anima tua, affinché non viva più che della vita dell'Uomo-Dio: che tu viva cioè come non vivendo più, ma lasciandomi vivere in te. Poiché Io sono la tua vita, e tu non vivrai più che in Me.Io intendo che tu operi come non operando più, lasciandomi agire e operare in te e per te, abbandonandomi la cura di tutto (9).

Ma un altro punto centrale nell'offerta all'Amore misericordioso è contenuto nell'autobiografia di Margherita Maria.

L'idea centrale dell'oblazione all'Amore misericordioso, come il Combes a buon diritto sottolinea, è questa: *ista enim nova oblatio erit oblatio ad Amorem, ut Amor non remaneat in Deo inclusum* (10).

La vittima d'amore non riceve in sé la sentenza della divina giustizia ma la sovrabbondanza dell'Amore non amato: « Il me semble que vous seriez héreux de ne point comprimer les flots d'infinie tendresse qui sont en vous », dice Teresa nell'oblazione

---

7) Almire Pichon « Retroite » a cura di A. Combes Lat. Vrin. Ed. p. 227.

8) Op. cit. p. 230.

9) Santa Margherita Maria Alacocque. Autobiografia e scritti scelti. Gregoriana editrice. Padova 1959, p. 64.

10) André Combes « De doctrina spirituali Sanctae Theresiae e Jesu infante ». Paris, Roma 1967, p. 185.

all'amore misericordioso. Ecco ora il testo parallelo di Margherita Maria: la locuzione divina, che introduce allo scambio dei cuori: « Egli (il Signore) mi disse: « Il mio divin Cuore è così appassionato d'amore per gli uomini e per te in particolare, che non potendo più contenere le fiamme della Sua ardente carità, vuole espanderle per tuo mezzo e manifestarsi agli uomini per arricchirli dei Suoi preziosi tesori che ti rivelo e che contengono le grazie santificatrici e salutari necessarie per ritrarli dall'abisso di perdizione. Ho scelto te come un abisso di indegnità e di ignoranza per il compimento di questo sublime disegno, affinché tutto sia fatto da me » (11).

I motivi teresiani che sono presenti in questo testo, con affinità di linguaggio, sono molti, così come erano nel testo precedente. Basta ora citare il motivo più importante di affinità: il ruolo di quelle anime, che accettano di essere amate dall'Amore, è di essere « consumate ». « Vous le consumeriez rapidement », dice Teresa di esse. E Margherita Maria, dopo quelle parole del Signore, vede il suo cuore posto nel Cuore del Cristo « nel quale me lo fece vedere come un atomo, che si consumava in quel l'ardente fornace » (12).

Il Combes vede giustamente, dato il carattere trinitario del l'oblazione teresiana, che l'Amore misericordioso, a cui Teresa si offre, per essere rapidamente consumata, non può non essere lo Spirito Santo.

Ora ciò che in Teresa è implicito, in Margherita Maria è esplicito. Nella visione della Trinità, che ha successivamente a quella narrata, ciascuna Persona le rivolge una parola:... « E la terza adorabile Persona mi disse come, non essendo altro che amore mi avrebbe consumata su quella croce purificandomi » (13).

Se dunque così radicale e profondo è il rapporto di Teresa con la tradizione che l'ha preceduta? qual è il significato del ruolo che Teresa svolge nella spiritualità cattolica? E' questo il problema che si può affrontare seguendo l'impostazione di monsignor Combes.

Teresa ha raggiunto l'illuminazione decisiva della sua vita nel periodo stesso delle sue tenebre. E' quella che essa racconta nella lettera alla sua sorella maggiore, suor Maria del Sacro Cuore. Essa sente in sé dei desideri inappagabili con una sola vocazione, una sola forma. Vorrebbe essere sacerdote e ricusare come san Francesco il sacerdozio: vorrebbe conoscere i

11) Margherita Maria Alacocque, op. cit. p. 54.

12) Margherita Maria Alacocque, op. cit. p. 54.

13) Op. cit. p. 59.

martirio degli Apostoli del tempo della prima venuta e di quelli del tempo della seconda. I suoi desideri sono più grandi che l'universo. Con ciò Teresa coglie la netta dimensione del soprannaturale, dell'ecclesiale.

Più grande che l'universo. Qual è la divina risposta a questi desideri di Teresa? « Je compris que l'Eglise avait un Coeur et que ce Coeur était brûlant d'Amour... Je compris que l'Amour seul faisait agir les membres de l'Eglise, que si l'Amour venait à s'éteindre, les Apôtres n'annonceraient plus l'Evangile, les martyrs refusaraient de verser leur sang... Je compris que l'Amour renfermait toutes les vocations, que l'Amour était tout, qu'il embrassait tous les temps et tous les lieux... en un mot qu'il est Eternel. Alors, dans l'exces de ma joie délirante je me suis écriée: O Jesus mon Amour... Ma vocation enfin je l'ai trouvée, ma vocation, c'est l'Amour (14).

« *Hic vero theresianum eureka habemus, quod in rebus spiritualibus vel insanu mest, vel non minoris momenti quam Archimedis in rebus materialibus* » (15).

Ma in che cosa consiste l'*eureka* teresiano? Secondo il Combes, esso consiste nella trasformazione in Dio.

Ma è singolare che Combes non abbia compiuto subito qui quell'equazione Amore-Spirito Santo che egli, pur nel silenzio del testo teresiano, ha fatto in relazione all'oblazione all'Amore misericordioso.

« *Nunc autem ab ipso Jesu usque ad sanctissimam Trinitatem ducta est, cum questio hac ipsa oblatione solvenda sit de summo Jesu amore, qui, ut videbimus, nihil aliud esse potest nisi ipse Spiritus Sanctus* (16). Perché monsignor Combes non ha compiuto questa identificazione questa volta? Perché ha inteso l'Amore non più come il nome proprio di una divina Persona, tradizionalmente riconosciutogli dopo sant'Agostino, e ha invece riferito l'Amore alla Natura divina come tale?

La differenza di interpretazione su questo punto data da un lato all'oblazione all'Amore misericordioso, dall'altro alla lettera a suor Maria del Sacro Cuore non ci sembra non avere un fondamento nei testi: se là era valido, non può non essere valido anche qui. Ma anche qui dobbiamo non indicare un'espressione letterale, ma esplicitare un senso latente.

Vorremmo ricordare, a questo punto, un testo, a nostro av-

---

14) « Histoire d'una âme », p. 168 segg.

15) André Combes, op. cit. p. 247.

16) Op. cit. p. 189.

viso fondamentale, di sant'Agostino (17): « *insinuatur nobis in Patre auctoritas, in Filio nativitas, in Spiritu Sancto Patri filioque communitas, in tribus aequalitas. Quod ergo commune est Patri et Filio per hoc nos voluerunt habere communionem, et inter nos et secum et per illud donum nos colligere in unum, quod ambo habent unum: hoc est per Spiritum Sanctum et donum Dei...* ». E' il concetto già espresso nel « De Trinitate »: « *quod enim de Patre natum est, ad Patrem solum refertur, cum dicitur Filius et ideo Filius Patris et non noster; quod autem datum est, et ad Eum qui dedit refertur, et ad eos quibus dedit: itaque Spiritus Sanctus non tantum Patris et Filii, qui dederunt, sed etiam noster dicitur qui accepimus* » (18).

La dottrina di Agostino è all'origine di cui due nomi propri che la teologia cattolica riconosce allo Spirito Santo: Amor e Donum. Perché lo Spirito Santo è il principio di unione della Trinità. Egli è il principio di unione tra i cristiani. Lo Spirito Santo è l'Amore trinitario a noi donato: è l'Amore che unisce i cristiani al Cristo e tra di loro come unisce il Padre al Figlio e il Figlio al Padre. La missione dello Spirito Santo nel tempo è dunque per Agostino in stretta relazione con la sua processione eterna.

Santa Teresa non conosceva questa dottrina: ma è la sostanza di questa che essa ha ritrovato in san Paolo.

André Combes ha ragione quando mostra che Teresa trascende il testo di san Paolo da cui parte in cui si enuncia il valore superiore della carità per rispetto ai carismi. Teresa parte dalla carità paolina, che è certo da Paolo posta in relazione allo Spirito Santo (*Charitas Dei diffusa in cordibus nostris, per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*): in questo testo, (lettera ai Romani V. 5), la *caritas* effusa è posta in relazione allo Spirito Santo donato, ma non direttamente nel testo della 1.a lettera ai Corinti, c. 13, da cui Teresa parte.

Essa quindi non ha direttamente presente la relazione tra carità e Spirito Santo e la dottrina della missione dello Spirito Santo (lo Spirito Santo come dono). Attraverso la carità creata essa attinge, per una divina illuminazione, la sua ragione ultima esemplare e quasi-formale, nello Spirito Santo. Essa comprende che l'Amore dato ai cristiani è lo stesso Amore divino come Persona.

I tempi, in cui Teresa visse, erano di grande silenzio relativo

---

17) Sermo 71: P.L. 38, p. 454.

18) De Trinitate, XI, 14.

mente allo Spirito Santo. La stessa santa lo cita soprattutto quando si tratta dell'ispirazione della sacra Scrittura.

C'è al riguardo una differenza tra il testo dell'oblazione all'Amore misericordioso e la lettera a suor Maria del Sacro Cuore. Ma questa differenza rende ancora più chiaro che si tratta, nel secondo caso, dell'Amore-Divina Persona.

Nell'oblazione all'Amore misericordioso, l'Amore è considerato nel Dio Trino. La Trinità è considerata come disposta a unirsi con Teresa ma Teresa non è ancora giunta a quel livello d'unione cui è spinta dall'infinito desiderio. Nel testo invece indirizzato a suor Maria del Sacro Cuore, il termine del dialogo è Gesù; è a Lui che tutto è riferito, è Lui che essa vuole amare e per cui vuole l'Amore, Lui l'Aquila divina di cui deve essere preda. L'Amore in cui Teresa si sente trasformata è immanente nella Chiesa, è il suo costitutivo di società che appartiene al Cristo. E' per l'Amore che la Chiesa esiste, è per l'Amore che essa appartiene al Cristo. Non troviamo qui la dottrina dello Spirito come del Cristo come inviato dal Cristo, come rendente testimonianza al Cristo, come prendente da ciò che è di Cristo per darlo ai discepoli che è insegnata dal Vangelo di san Giovanni? Non troviamo qui implicita la misteriosa immanenza sino all'identificazione dello Spirito Santo con i fedeli, per cui intercede con gemiti inenarrabili, a cui è dato come un possesso, per cui chiama il Padre? L'Amore che Teresa vuol essere è di Gesù e per Gesù, si spersonalizza quasi per confondersi con le realtà che unisce: si chiama Spirito, Amore, Dono... Non ha inteso qui Teresa qualcosa del mistero dello Spirito Santo, nostro spirito? Non è ben più evidente questa identificazione che quella dell'oblazione all'Amore misericordioso?

Il lume di Teresa consisterebbe allora in una più diretta apprensione del mistero dello Spirito Santo: e in questo consisterebbe allora la sua novità.

Tuttavia Teresa stessa non ha compiuto questa identificazione. Il Combes l'ha dovuta dedurre dal testo per quanto riguarda l'oblazione all'Amore misericordioso, come ci è toccato di dedurlo qui. La ragione ci sembra questa: Teresa non è mai andata oltre il linguaggio che le veniva insegnato.

Si è limitata ad approfondire il significato, ma non lo ha mai trasceso. Se vi è un *novissimum verbum* teresiano, una parola che essa non ha mai trovato in alcun testo, è quello relativo ai suoi « desideri infiniti » « più grandi che l'universo » « che toccano l'infinito ». Questa è la parola più propriamente teresiana. Essa conosceva l'elogio a Daniele come « *vir desideriorum* »: ma non conosceva, o almeno non aveva presente, quando costruiva la

sua dottrina, un testo di Paolo che avrebbe fornito ad esso il punto di forza di tutta la sua dottrina: i desideri « infiniti » sono infusi nell'anima da Dio. Basta aver presente la ricerca di Teresa, quella che termina nel suo *eureka:* « Je sérai l'Amour », per capire quale peso abbia in quella ricerca la sicurezza che quei desideri infiniti, venivano da Dio. Essa ne è sicura interiormente per la luce divina, ma non ne è rassicurata da alcun testo scritturale. La sicurezza interiore e l'incertezza esteriore sono la doppia fonte della sicura eppur paradossale affermazione che essa fa sul finire dello scritto a suor Maria dell'Incarnazione: se il paradiso non è la realizzazione dei suoi desideri, allora essa (che pur scrive durante le tenebre che le velano il cielo) avrebbe gustato più dolcezza nel martirio e nella follia dei suoi desideri che in seno alle gioie eterne.

Vi era appunto un testo scritturale che avrebbe fornito a Teresa il supporto che le mancava: un testo di san Paolo. « *Ipse Spiritus postulat pro nobis gemitis inerrabilibus. Qui autem scrutatur corda, scit quid desideret Spiritus: quia secundum Deum postulat pro sanctis* » (Lettera ai Romani 8-7).

Qui Teresa avrebbe trovato il punto di conferma scritturale alla sua dottrina sul carattere infuso dei « desideri più grandi dell'universo », desideri, appunto, « soprannaturali ».

Ora questo è un testo fondamentale per la teologia della missione dello Spirito Santo. Esso è un testo che sottolinea a fondo la misteriosa immanenza dello Spirito Santo del nostro spirito. Ciò che è più proprio dello spirito umano, cioè i desideri, da cui nascono a un tempo le idee e le decisioni, è posto immediatamente in relazione con lo Spirito Santo. Lo Spirito Santo non postula in quanto è Spirito di Dio, ma in quanto è a noi dato domanda cioè in ragione della sua missione, in quanto Spirito a noi dato come Spirito di adozione, in cui gridiamo: Abba, padre (Lettera ai Romani 8-13). E il Padre conosce quel che lo Spirito, in quanto nostro Spirito, desidera per noi. I testi paolini sono strettamente legati all'attesa messianica d'Israele, ai fondamentali oracoli di Ezechiele, di Geremia, di Gioele: essi rappresentano il compimento della speranza, la legge incisa nei cuori. La teologia della missione dello Spirito Santo ha profonde radici nell'antico Testamento. Qui dunque Teresa, se avesse conosciuto questo testo, avrebbe veramente conosciuto la dottrina dello Spirito Santo come nostro Spirito: avrebbe conosciuto la missione della terza Persona della Trinità: avrebbe appreso che il desiderio è un atto dello Spirito Santo come nostro spirito e al tempo stesso un atto del nostro spirito in quanto inabitato dallo Spirito Santo.

Essa non ha ricevuto in fatto questa dottrina. Lo Spirito Santo era assai poco predicato nella presentazione delle verità di fede offerte a Teresa: presente come lo Spirito dei carismi (la ispirazione scritturale), era invece singolarmente sottaciuto come Spirito santificatore.

Teresa aveva appreso a rivolgersi al Signore e alla Vergine: si era poi rivolta alla Trinità beata. Ma dello Spirito Santo, come tale, non si ha traccia nelle sue relazioni con il divino: non vi è un accenno nelle formule di preghiera, né in quelle di sentimento. Fedele alle formule ricevute, essa scopriva il senso di cui esse erano cariche: per una alta illuminazione che essa oltre la formula paolina della carità infusa riuscì a leggere il mistero della carità increata e donata: e riuscì a intendere così fortemente l'integralità del dono da capire che esso giungeva a una quasi identificazione.

Qual è l'itinerario mediante cui Teresa riesce a scoprire il mistero della missione dello Spirito Santo?

Dalla tradizione essa ha ricevuto ben chiara l'idea che solo il soccorso divino può dare la santità: che la santità è Dio stesso. Ma cosa deve *fare* una santa? Come si manifesta la santità nella finitezza? Con le opere, certo. Ma con tutte le opere, perché Dio è infinito: nulla meno del tutto può essere atto a rappresentarlo.

Ma esser tutto, fare tutto è impossibile. E allora? Sarà la santità un puro quietismo, l'essenza di ogni opera? Sarà dal punto di vista soggettivo, un *nulla*, una *morte* dei sensi, delle facoltà, delle opere? Se guardiamo il problema che la piccola Teresa nella sua semplice e formalissima logica è chiamata ad affrontare vediamo che in esso sono problematizzati gli errori fondamentali dell'età moderna: il giansenismo, il protestantesimo, il queitismo.

Ma vi è una via per rispondere alla posizione comune a protestantesimo, quietismo e giansenismo, per cui alla pienezza di Dio nell'uomo corrisponde il nulla dell'umanità: la salvezza in Cristo significa la negazione dell'umano nella sua realtà propria; per cui, la negazione dell'umano è la manifestazione della salvezza del Cristo (fede fiduciale, volontà annichilata, speranza condannata).

La stretta e divina via che Teresa imbocca è la via della missione dello Spirito Santo. E' perché riceviamo nella persona lo Spirito, perché siamo fatti una quasi unità con Lui, che possiamo ricevere in noi la pienezza unificante del Cristo: è nella fede che lo Spirito ci dà che riceviamo il battesimo che ci incorpora a Cristo, è nella carità infusa dallo Spirito Santo nei cuori

che riceviamo in pienezza il corpo di Cristo e siamo fatti un corpo solo con Lui. E' lo Spirito che ci unisce a sé, la via mediante cui siamo fatti un solo corpo di Cristo.

Ma per quale via Teresa è giunta a scoprir questa risposta? O più esattamente: quali supporti umani ha avuto nel riscoprire una verità così dimenticata da coloro che le avevano dato istruzione cristiana e istruzione monastica?

« L'amore non si paga che con l'Amore... ». Come rispondere all'Amore di Cristo di cui aveva inteso tutta l'efficacia santificatrice? Cosa dare al Signore in cambio del suo Amore se non il suo stesso Amore?

Se Dio tutto donava, qual era la parte di Teresa? E come la parte di Teresa poteva essere proporzionata alla parte di Dio?

Questa ci sembra la *démarche* propria della ricerca teresiana: essa segue tre momenti che il Combes ci ha ben descritto: 1) le braccia di Gesù come l'ascensore che guida le anime piccole alla perfezione (scoperta dell'amore del Verbo come causa della nostra santità); 2) offerta all'Amore misericordioso (si è già nella « risposta » teresiana: cosa deve fare Teresa per rispondere all'Amore del Verbo. *Teresa deve ricevere in essa il suo Amore misericordioso,* non deve lasciarlo giacere inerte nel Verbo. Siamo già dunque dinanzi all'effusione dell'Amore in Teresa, alla recezione di esso da parte di Teresa. Questa recezione è talmente forte al senso passivo, che essa è una *consumazione);* 3) *un'anima consumata dall'Amore misericordioso diviene l'Amore misericordioso medesimo.* La consumazione rapida dell'oblazione all'Amore misericordioso culmina nel vittorioso « Io sarò l'Amore » della lettera a suor Maria del Sacro Cuore.

Se si ricerca la domanda chiave che ha spinto Teresa in tutto questo passaggio, si nota che è proprio quella *delle opere della santità. Se è Gesù che ci santifica quale è la nostra parte nella santificazione? E possiamo essere contenti se questa parte è una parte meramente umana, se è solo una parte? Che cosa possiamo dare a Gesù se non l'essere Amore?*

Se andiamo ancora oltre, vediamo che Teresa ha sentito sino in fondo la necessità di una parte dell'uomo nella santificazione e al tempo stesso l'insufficienza di qualunque opera umana. E' da questa aporia che è la sua grande riscoperta: la riscoperta dello Spirito Santo come nostro Spirito, dello Spirito come nostro vincolo di unione al Cristo: datoci dal Cristo perché è il suo Spirito, al Cristo ridonato perché è il nostro Spirito...

Al giansenismo, cioè al senso della divina trascendenza quale

fondamento della severa giustizia, essa contrappone il senso della divina trascendenza quale fondamento della infinita misericordia: la santità divina è offerta all'uomo in un solo breve desiderio... Al quietismo essa contrappone il senso del valore delle opere, cioè che appunto esse sono il riflesso sincero della grazia nella natura. Al protestantesimo essa contrappone la ferma asserzione che appunto la trascendenza divina si rifletta nella natura umana, che la salvezza non è un'imputazione, ma una unione, una pienezza unificante.

In risposta a tutti e tre gli errori spirituali dell'età moderna, essa contrappone la sua grande scoperta della missione dello Spirito Santo.

I problemi di Teresa sono dunque i problemi dell'età della Chiesa in cui visse: la risposta di Teresa viene a lei dalla luce di Dio.

Dio dona il suo Spirito all'uomo nel Verbo: questo dono è ben diverso dalla semplice non imputazione dei peccati. L'altezza del dono è tale da ridurre a nulla ogni pretesa autosufficienza di opera. Non ci si può vantare del dono di Dio, dato a ragione della nostra unità con il Cristo, per l'incarnazione del Verbo.

L'amore si manifesta con le opere: ma questo non fa della santità una finitezza, perché l'opera che le sostiene tutte è la unione con il dono increato: è questa unione, di cui le opere non sono che la semplice manifestazione, la vera opera. Per questo chi è Amore attrae tutto il mondo con l'amore, con il solo amore. Le opere sono piccolissime testimonianze di quella immensa realtà, che trascende l'universo. Esse sono quasi nulla, un infantile sparger fiori, in se stesse: quello che conta è il Dono increato, che fa quelle opere piuttosto dello Spirito Santo che nostre, secondo la parola di san Tommaso (19). Ma appunto *quasi* nulla, *piuttosto* dello Spirito Santo che nostre. La limitazione e l'imprecisione del linguaggio sottolineano la difficoltà dell'affermazione apodittica nell'ordine del mistero d'unione, un'unione che trasforma il creato nell'increato senza annichilirlo. In santa Teresa la causa della mistica appare ben diversa da quella del quietismo. Il discorso sulle opere è sempre ben presente. L'Amore appare il fondamento di tutte le opere e al tempo stesso come la suprema opera.

E infine appare ben chiaro in questa dottrina che l'umanità è una massa dannata se si considera in se stessa, se si conside-

19) I, II, q. 93 e 5 inc.

ra *sub specie iustitiae:* ma che le cose sono ben diverse, se le si considera *ex parte Dei,* e dunque sotto la specie della misericordia: l'Amore misericordioso ama proprio ciò che innanzi alla giustizia è solo oggetto di condanna. E' un mistero della potenza umana quello di potersi sottrarre all'Amore effuso...

Ma se tale è propriamente il senso della scoperta teresiana per rispetto al passato quale è il suo significato in sé e per rispetto al futuro?

Ci sembra che la novità storica di santa Teresa del Bambino Gesù sia proprio legata a questo: all'annuncio di un tempo in cui sia vitalmente compresa e meditata la missione dello Spirito Santo. Il mistero dello Spirito Santo come nostro Spirito è certo parte del mistero del Cristo totale: è il senso dell'Ascensione e della Pentecoste, il senso ultimo del tempo della Chiesa.

Il Cristo atteso d'Israele e compimento della promessa fatta a Israele è il punto unico spaziale e temporale in cui si celebrano le nozze d'amore tra Dio e l'umanità. Qui è il fondamento, il modello e la radice della nostro divinizzazione: quella che ha toccato tutta la natura, spirituale e sensibile e l'ha chiamata a un nuovo destino. Lo Spirito è il mistero dell'unione a Cristo di noi che rimanendo diversi veniamo liberamente unificati a Lui. Il Cristo si dona a noi: per lo Spirito noi ci doniamo a Lui. Lo Spirito Santo ci unisce al Verbo perché è il suo dono: ma esso è il nostro dono a Lui perché è divenuto il nostro Spirito. Lo Spirito Santo ci dona i nostri desideri, le nostre azioni, il nostro fare e manifestarci. Il Cristo ci ha dato tutto, infinitamente: ma noi possiamo ridonare il tutto a Lui, aggiungere, compiere, essere non solo ricettivi ma infinitamente attivi grazie allo Spirito che è divenuto il nostro Spirito.

Lo Spirito Santo è la nostra suprema e misteriosa azione, quella che tutte le contiene. Teresa avrebbe potuto citare, al riguardo, un testo di san Giovanni della Croce.

(Lo Spirito Santo) « innalza l'anima, la informa e la fa capace (la *habilita)* perché essa spiri in Dio la medesima spirazione di amore che il Padre spira nel Figlio, e il Figlio nel Padre, che è lo stesso Spirito Santo, che in essa spira nel Padre e nel Figlio ». *(Cantico Spirituale, canzone 29, 3: ed. cit. p. 633).* « In questo dono che fa l'anima a Dio e gli dà lo Spirito Santo come cosa sua con offerta volontaria » *(Fiamma di amor vivo, canzone 3, 79: op. cit. p. 725. cfr. anche ib. canzone 4, 16, ed cit. p. 735).*

Questa altissima dottrina di Giovanni della Croce non è presente ora a Teresa. Non l'ha confortata manifestamente, in un

supremo momento, l'altissima eco della teologia mistica cattolica nelle sue supreme prospettive.

Essa doveva riscoprirla. E la riscoperta risultava qualcosa di ben diverso dalla ripetizione.

Il testo di Giovanni della Croce parla infatti di una spirazione dello Spirito Santo da cui nel Verbo la creatura diviene *habilitada.* Ma non indaga ancora tutte le prospettive che questa decisiva affermazione comporta.

Il realismo della santa di Lisieux la conduce a trarre delle conseguenze da questa dottrina, ricevuta come soluzione al problema della figura concreta di un'azione cristiana che fosse una risposta d'amore al Cristo.

Ma ci giunge appunto perché ha fatto di questa altissima dottrina mistica la via universale di salvezza per le anime ferite e ottenebrate dalle oscurità e dalla sofferenza del mondo moderno. Questa è la grande novità di santa Teresa del Bambino Gesù. Una novità che è antica quanto il nuovo Testamento: ma Teresa è una grande grazia per il mondo moderno perché a questo mondo, dominato da desideri di novità politica e cosmica grandi quanto l'universo, quanto la natura umana, essa mostra la via di compiere questi desideri, compiendone altri, più grandi che l'universo.

Il Signore offriva il suo regno ai pubblicani, alle meretrici, ai peccatori. Teresa è chiamata a offrire la via del regno ad una umanità prometeica che ha sperimentato come la stessa dimensione di potenza dell'azione umana sia la sua reale, opprimente debolezza. Dominare il mondo per l'uomo significa distruggerlo. Ma tutto è possibile all'Amore. Le tenebre del mondo possono essere illuminate dalle più alte grazie, se i peccatori avranno il coraggio di non disperare e di capire che anche le loro tenebre sono ordinate a un'altissima luce, in cui ogni desiderio umano può essere compiuto.

Era proprio quando, seduta alla « tavola dei peccatori » viveva come immersa nelle tenebre che Teresa riceveva la grande gioia della trasformazione dell'Amore. *Anche le tenebre erano grazie:* erano la risposta consumatrice dell'Amore misericordioso a colei che le si era offerta.

Così il mistero dello Spirito Santo come Amore donato, come Amore misericordioso è compiutamente riproposto

Esso è la luce che converte il peccatore in salvato, che rivela al peccatore che non il suo peccato ma la sua disperazione si oppongono alla sua salvezza. Perché è la misericordia stessa

di Dio, il peccato contro lo Spirito Santo non può non comportare l'eterna indigenza. Non c'è tenebra nel tempo che non sia, per lo Spirito, ordinata allo splendore della luce. Il peccatore può passare dal peccato alla trasformazione nell'amore. Ché Teresa non ha visto in se stessa che l'universale messaggio di una universale via di misericordia. Il suo *eureka* è un *eureka* universale.

Un ulteriore passo nella comprensione del senso del nuovo Testamento era compiuto. Il legalismo cristiano, l'orgoglio degli operai della prima ora, la inclusione della mistica in una orologeria di gradi e di stati, la sua riduzione alla vita contemplativa erano tutti stroncati in radice anche se ciò non appariva ancora chiaro nei frutti. Lo Spirito si mostrava come il segreto stesso delle tenebre mondane, la sorgente della vita aperta al più semplice desiderio, alla più sommessa delle invocazioni di speranza...

Libertà religiosa e magistero ecclesiastico di ieri e di oggi

di GIUSEPPE DE ROSA

Nell'intento mal dissimulato di cogliere il magistero ecclesiastico di ieri in antitesi netta col magistero ecclesiastico di oggi, anche in tema di libertà religiosa — e ciò in fondo allo scopo ultimo di invitare il teologo cattolico a riesaminare il problema della indefettibilità o infallibilità dottrinale che la chiesa si attribuisce — si è affermato da qualcuno che « mentre il magistero ecclesiastico dell'ultimo secolo ha rigettato totalmente l'idea che la libertà religiosa fosse un diritto della persona umana, il concilio Vaticano II ha dichiarato formalmente che la libertà religiosa è di fatto un inalienabile diritto dell'uomo e che questo diritto deve essere rispettato da parte di ogni istituzione e società ».

L'affermazione è del teologo berlinese Gregory Baum e si legge in un suo articolo dal titolo « Il magistero in una chiesa che cambia », recentemente comparso sulla rivista internazionale di teologia « *Concilium* » (Editrice Queriniana, Brescia, 1967, fasc. I, pp. 80-98, cfr. p. 81).

Cosa pensare di una simile affermazione?

E' una domanda questa che mi è stata spesso e da più parti rivolta ed alla quale mi sembra valga la pena di dare una risposta.

Mi sia anzitutto consentito di rivolgere a mia volta una domanda all'autore della suddetta affermazione: cosa prova per lui che il « magistero ecclesiastico dell'ultimo secolo ha rigettato *totalmente* l'idea che la libertà religiosa fosse un diritto della persona umana »?

Con sorprendente disinvoltura il Baum si sbriga fugacemente dell'onere della prova, limitandosi a riportare in una breve nota (*l.c.* p. 81, nota 2) un passo che si legge nella enciclica « *Quanta Cura* » di papa Pio IX (8 dic. 1864) ed a citarne, senza

riportarlo, un altro che si legge invece nella enciclica « *Mirari vos arbitramur* » di papa Gregorio XVI (15 agosto 1832).

La frase di papa Pio IX, testualmente riportata, è la seguente rovinosa per la chiesa cattolica e la salute delle anime, non hanno paura di sostenere con calore l'opinione sommamente rovinosa per la chiesa cattolica e la salute delle anime, definita *delirio* dal nostro predecessore Gregorio XVI, secondo cui la libertà di coscienza e dei culti è un diritto proprio di ciascun uomo che dev'essere proclamato ed asserito in ogni società rettamente costituita » (cfr. « *Enchiridion Symbolorum* » numero 1690).

L'affermazione di Gregorio XVI menzionata ma non riportata dal nostro autore, suona invece così: « E da questa fonte sommamente ripugnante dell'indifferentismo scaturisce quella erronea teoria, o meglio quel delirio, secondo cui la libertà di coscienza dev'essere asserita e rivedicata per chiunque » (Denzinger, *op. cit.* n. 1613).

Tutto qui per il nostro autore al quale — cosa strana — sembra non dica assolutamente nulla il fatto che la recisa e netta negazione della libertà religiosa o di coscienza, quale diritto della persona umana, indubbiamente contenuta nei passi riferiti dei due autorevoli documenti pontifici del secolo scorso si configuri in un contesto che ne limita enormemente il significato e la portata.

Sta di fatto che il brano riportato e quello semplicemente menzionato dei due documenti pontifici, interpretati meno frettolosamente e considerati nei rispettivi quadri contestuali, negano non che la libertà religiosa sia un diritto inalienabile della persona umana, sibbene che tale diritto si basi sull'indifferentismo naturalistico o addirittura materialistico del secolo scorso, secondo cui le religioni tutte esistenti nel mondo si equivalgono perfettamente e non interessano lo stato.

La idea insomma di libertà religiosa energicamente respinta dai due illustri pontefici del secolo dicianovesimo non è se non quella che muove dalle premesse e si inserisce più o meno armonicamente nel quadro di ideologie erronee ed inaccettabili dalla chiesa perché negatrici del soprannaturale, se non anche di Dio e addirittura del mondo dello spirito, quali il naturalismo, il comunismo e il socialismo particolarmente avversati nella enciclica « *Quanta Cura* » di Pio IX.

In definitiva, ciò che respinge il magistero dei due menzionati pontefici non è la libertà religiosa in se stessa e cioè la immunità per ciascun uomo da coercizioni in materia di fede

come di prassi religiosa, sibbene il fondamento che si pretende assegnarle, quando si teorizza in linea di principio che — per dirla con le parole testuali di Pio IX nella enciclica « *Quanta Cura* » — « il migliore ordinamento sociale e il progresso civile esigono che la società umana si costituisca e si governi senza tenere in alcun conto la religione, come se essa non esistesse o, quanto meno, senza far distinzione alcuna tra vera e false religioni » (Denzinger, *op. cit.* n. 1689).

Non credo proprio possa esservi dubbio alcuno su questo punto, almeno per chi non si lascia fuorviare nella lettura e nelle interpretazione dei documenti da impreparazione, pregiudizi o fretta.

Se residuo dubbio vi fosse, basterebbe a fugarlo, rileggere attentamente l'affermazione di Gregorio XVI, riflettendo sulle prime parole di essa: « E da questa fonte sommamente ripugnante dell'indifferentismo scaturisce quella erronea teoria, o meglio quel delirio che afferma doversi la libertà asserire e rivendicare per chiunque » (Denzinger, *op. cit.* n. 1613).

Nessuna meraviglia del resto che il magistero respinga la libertà religiosa, quando questa — come per l'appunto è accaduto nel secolo scorso — viene invocata unicamente o principalmente in nome di princìpi — quelli, come si è detto, dell'indifferentismo naturalistico o addirittura materialistico — che contrastano in maniera antitetica con le fondamentali varietà da esso insegnate.

La libertà religiosa o di coscienza invocata unicamente o principalmente in nome di tali principi, trova ancora oggi la chiesa in posizione di netta ostilità, se è vero, come è vero, che la chiesa continua a respingere con immutata energia e significativa insistenza le ideologie dell'indifferentismo, del naturalismo e del materialismo.

L'autentica dottrina del concilio Vaticano II non consente dubbi in proposito.

Nel proemio alla sua « Dichiarazione sulla libertà religiosa » il concilio Vaticano II tiene a sottolineare che essa sarà materiata di elementi dottrinali nuovi, sì, ma sempre perfettamente in armonia con quelli tradizionali « nova semper cum veteribus conguentia profert ». Parla inoltre della religione cattolica come « l'unica vera religione ». Afferma che « tutti gli esseri umani sono tenuti ad aderire alla verità man mano che la conoscono e a renderle omaggio ». Ammonisce che, pur dovendosi riconoscere legittima l'aspirazione dell'uomo moderno alla libertà religiosa, intesa come immunità dalla coercizione da parte

di singoli individui, di gruppi sociali e di qualsivoglia potestà umana, in fatto di religione e di culto — aspirazione divenuta oggi particolarmente avvertita e più che mai diffusa — rimane tuttavia « intatta la dottrina tradizionale cattolica sul dovere morale dei singoli e delle società verso la vera religione e l'unica chiesa di Cristo » (cfr. n. 1).

Passando poi a parlare del fondamento della libertà religiosa, il concilio dichiara testualmente che il diritto alla libertà religiosa «si fonda sulla stessa dignità della persona umana quale si conosce, sia per mezzo della parola di Dio, rivelata, che tramite la stessa ragione umana » (cfr. n. 2).

Il concilio, insomma, pone su tutt'altra base la proclamata libertà religiosa e, così facendo, la ridimensiona e le toglie quella patina di laicismo anticattolico, se non addirittura antireligioso, che, deformandola in certo qual modo, la rese e la rende inaccettata ed inaccettabile dalla chiesa.

Per il concilio Vaticano, in altre parole, la dottrina della libertà religiosa affonda le sue radici in quella « proclamata dalla religione non meno che dalla rivelazione » che afferma la dignità della persona umana e, in più, armonizza nel modo più perfetto con la dottrina rivelata concernente la libertà dell'atto di fede e trova una luminosa conferma nel modo di agire di Cristo stesso, dei suoi apostoli e della chiesa lungo i secoli, nonché nella costanza ed energia con cui quest'ultima ha sempre rivendicata per se stessa tanta libertà quanta le è necessaria per provvedere alla salvezza degli uomini.

Altro che indifferentismo allora! Altro che libertà religiosa indifferentisticamente e naturalisticamente intesa come libertà dall'obbligo stesso di aderire ad un messaggio religioso autenticamente rivelato e destinato alla totalità degli uomini, sia individualmente che collettivamente considerati, qual'è quello di cui la chiesa cattolica si ritiene ed è in realtà unica ed infallibile depositaria!

La verità dunque è che il magistero ecclesiastico del secolo scorso ha rigettato l'idea che la libertà religiosa fosse un diritto della persona umana non totalmente, ma solo nel senso laicistico ed ostile alla chiesa in cui se ne parlava allora; ha rigettata insomma non ogni idea di libertà, ma solo quella che si inserisce nel contesto di ideologie più o meno radicalmente contrastanti con le linee fondamentali del messaggio rivelato cristiano.

Ritengo anzi di non andare lontano dal vero affermando che la dottrina del concilio Vaticano II circa la libertà religiosa

quale diritto inalienabile della persona umana, diritto che deve essere rispettato da parte di ogni società ed istituzione, se non esplicitamente, almeno in maniera più o meno implicita e come in germe più o meno sviluppato, si ritrovi nel magistero ecclesiastico del secolo scorso, come in quello dei secoli precedenti fin dai primordi.

Sta di fatto che il concilio Vaticano II, nella menzionata « Dichiarazione sulla libertà religiosa », ha potuto esprimersi in questi termini precisi: « La chiesa... fedele alla verità evangelica, segue la via di Cristo e degli apostoli quando riconosce come rispondente alla dignità dell'uomo e della rivelazione di Dio la libertà religiosa e la favorisce. Essa ha custodito e tramandato, nel decorso dei secoli la dottrina ricevuta da Cristo e dagli apostoli. E quantunque nella vita del popolo di Dio pellegrinante attraverso le vicissitudini della storia umana, di quando in quando si siano avuti modi di agire meno conformi allo spirito evangelico, anzi ad esso contrari, tuttavia ha sempre perdurato la dottrina della chiesa che nessuno può essere costretto con la forza ad abbracciare la fede. Il fermento evangelico ha pure diuturnamente operato nell'animo degli esseri umani e molto ha contribuito perché gli uomini lungo i tempi riconoscessero più largamente e meglio la dignità della propria persona e maturasse la persuasione che la persona nella società deve essere immune da ogni umana coercizione in materia religiosa » (cfr. n. 12).

Del resto la dottrina del concilio, secondo cui nessuno può essere costretto con la forza ad accettare o respingere un credo ed una prassi religiosa, s'inserisce, come s'è visto, organicamente, vitalmente e, perciò stesso, *inseparabilmente* nel quadro di un insegnamento materiato di due fondamentali verità — dignità della persona umana e libertà dell'atto di fede — di cui la chiesa, sia pure con accentuazioni diverse, non ha mai cessato di far professione.

La conclusione mi sembra non possa essere che questa: anche in tema di libertà religiosa il magistero del secolo scorso e quello del Vaticano II sono tutt'altro che in antitesi, tranne che in apparenza ed in superficie. La verità è che il magistero del secolo scorso ha esplicitamente negato ciò che il Vaticano II ha negato solo implicitamente, e cioè la libertà religiosa nel senso in cui la intendevano e la intendono l'indifferentismo e il naturalismo; ha affermato invece solo implicitamente ciò che il Vaticano II affermato esplicitamente e cioè la libertà religiosa nel senso in cui ne parla la vera filosofia e l'autentica rivelazione.

NOTE

Il mistero della finitezza nella Bhagavad Gîtâ.

Il problema che fin dalle origini domina la speculazione indù è il problema di giustificare l'impero razzista e tirannico che gli invasori Arya hanno fondato nella violenza e nella schiavitù. E' in concreto, l'eterno problema della beatitudine finita: dirimere il conflitto tra la volontà di possedere ad ogni costo il finito e la mistica vocazione a esser posseduti dall'infinito bene.

Gli invasori Arya sono, per definizione, il popolo del dominio e della prosperità. Hanno dominato la terra e hanno assoggettato il popolo che abitava la terra. Ora vivono il loro splendore e la loro ricchezza: non macchiati dalle privazioni, liberi dalla fatica, interamente dati alle gioie del vivere nobile. Ma ai loro piedi vive lo scandalo di un popolo che è fatica e dolore, che è l'angoscia della divisione dell'uomo dall'uomo. Questo popolo produce incessantemente la felicità degli Arya e però incessantemente la macchia con lo spettacolo del dolore. Gli Arya non possono non vedere la loro umanità che soffre nell'umanità dei vinti. Non possono rifiutare il conflitto tra l'esser uomo e l'esser potente. Non possono rifiutare il problema del dolore che nasce dalla felicità del potente. Non possono non tentare di assumere l'innocenza.

Ora la soluzione di questo problema è il bramanesimo: una teologia costruita alla misura della ragion tirannica e però affermante che la persona divina è il soggetto in cui si compie il sacro mistero della divisione dell'uomo dall'uomo.

Le membra divine, insegna il pacificante mito bramanico, sono le membra della gerarchia sociale, la forma sottile delle potenze di questo mondo. L'ingiustizia e la divisione, l'infamia che è il regime delle caste, non nasce dal particolare umano, dall'umana volontà di potenza ma dall'universale divino: è la struttura medesima dell'essere divino.

Dio è il nostro impero, la nostra città. Alla luce di questo mito l'ingiustizia arya veste l'abito dell'innocenza che conviene al supremo essere. E con l'ingiustizia degli Arya il mondo è innocentato, liberato dal limite della finitezza, ricondotto alla pura unità.

L'ultima verità delle Upanishad, « l'uno, il tutto » in quanto divinizza il mondo del divenire e dell'imperfezione, in tanto fonda la paralizzante morale degli Arya: nulla è possibile, nulla è lecito contro l'arbitrio che noi dominatori, che noi potenti facciamo esistere nel molteplice

poiché il molteplice, in verità, è l'uno, l'assolutamente ineffabile, l'assolutamente giusto.

Sacro è pertanto il regime delle caste, il dolore che ne è effetto e le aberrazioni che sono causa e sostegno: la delirante superbia degli Arya, l'uso ingiusto delle armi, la contaminazione magica del potere politico, la parola folle dei Veda e delle Upanishad, l'inumano disprezzo che colpisce la condizione servile. Sacra è questa ferita della finitezza perché nella finitezza la nostra volontà di potenza vive come in un'eternità.

E' in questi esatti termini che la « eresia » buddista giudica la religione dei bramani: come una comica liturgia al servizio della città terrestre e dei suoi dolori, come una rete tesa per impigliare gli uomini nell'angoscia dell'infinita finitezza.

Si legge nel canone buddista: « i bramani che applicati al passato, applicati al futuro, rivolti al passato, rivolti al futuro, espongono opinioni, espressioni sentenziali diverse relative al passato, relative al futuro, tutti sono incappati nella rete dell'essere, e coloro che sono soltanto impigliati sono pescati, e coloro che completamente sono incappati in questa rete sono pescati ». (1)

La rete dell'essere, secondo la dottrina buddista, è l'illusione panteistica dei bramani, è la loro incomprensione del divenire: è affermare che « eterna è l'anima, il mondo sterile, immutabile, immobile come pilastro, e gli esseri trasmigrano, turbinano, trapassano e sorgono e tuttavia sono sempre a se stessi eguali ». (2) Chiacchere vane, le definisce il canone buddista, e però fonte della pura comicità che è la professione della liturgia braminica: « il profumo, la lozione, il collirio, la ghirlanda, il cosmetico, la cipria per il volto, la crema per il volto, i nastri ai polsi, i nastri al capo, il bastone, la canna, il parasole, i sandali, il variopinto turbante, lo scacciamosche, l'abito bianco con lunghe frange e simili acconciature », vale a dire la pompa e l'apparato della vanità di una dottrina che si veste del segno della vanità. (3)

Il buddismo, dunque, rovescia la metafisica braminica ma non ne tradisce l'assurdo: esso, infatti, abbandona l'idea dell'essere senza divenire per l'idea del divenire senza essere, del « samsara ». All'equazione che congiunge la finitezza al perfetto essere sostituisce l'equazione che assimila la finitezza al perfetto non essere.

L'eresia buddista è dunque costituita dal rovesciamento della tensione mondana che guida il discorso braminico. Il messaggio del buddismo è che la liberazione dell'uomo è il non-essere, il nirvana.

In sostanza: al pacificante panteismo dei bramani il buddismo oppone l'idea di un'apocalissi umana: buttato nell'esperienza del dolore il desiderio umano della perfezione non può far altro che tradursi in un'ascesi ordinata alla radicale estinzione dell'essere finito, cioè delle passioni che vincolano l'uomo alla drammatica serie del divenire.

---

1) Brahamajavala sutta, 71, 1/5.

2) Id. 31, 10 e segg.

3) Id. XVI, 1 e segg.

In questo radicalismo l'eresia buddista completa ed esaurisce le contraddizioni dell'immanentismo braminico: mostra, cioè, che alla distorsione ideologica dell'essere non può non seguire la speranza del non essere.

Come tale il buddismo avrebbe potuto vivere nel grande numero delle scuole « religiose » cui la tolleranza arya ha, da sempre, offerto l'indifferenza e l'asilo indulgente: omogeneo al problema braminico avrebbe potuto comporsi pacificamente con le eterogenee risposte braminiche.

Se non che il buddismo storico rompe gli argini della speculazione e della pura ascesi e si riversa nella storia dell'India come una vera e propria rivoluzione, come un tentativo di « cambiare il mondo » abolendo l'ingiustizia e la ferocia.

Questa trasformazione del buddismo avviene quando l'imperatore Asoka si converte alla dottrina del Budda e però la riforma radicalmente, riducendo la sua ascesi nichilistica a un tecnica ordinata alla riforma della « polis », alla liberazione dell'India dall'infamia delle caste e dall'infamia delle guerre civili. Nel pieno splendore del suo regno, nel giorno in cui ha trionfato sulle schiere nemiche, Asoka depone le armi, rinuncia al fastigio e alla dignità imperiale, veste l'abito del monaco e percorre quello che era il regno della sua potenza predicando la mitezza e l'eguaglianza fra gli uomini, la legge naturale. « Non credano gli uomini », si legge in un editto dell'imperatore monaco, « che la conquista delle armi meriti il nome di conquista ma vedano in essa nient'altro che la rovina, la violenza, il principio dell'ingiustizia. Considerino vere conquiste solo quelle della legge naturale, le quali valgono per questo mondo e per l'altro. Cerchino soddisfazione nei piaceri della legge, poiché questi vengono premiati in questo mondo e nell'altro ».

E' la gentile parabola dell'imperatore Asoka, della potenza vittoriosa che si converte alla mitezza, del potere che si sottomette alla legge, è questa singolarissima avventura che rende incomponibili l'India degli Arya e il buddismo.

Infatti la mitezza di Asoka, il suo tentativo di abolire l'assurdo delle caste, di colpire a morte la corrusca morale dei potenti, di rovesciare gli idoli degli Arya, logora le strutture dell'impero, suscita il più grave disordine e alla fine provoca la feroce reazione della ragion tirannica. Dopo un tormentoso periodo di lotte fra l'impero e l'aristocrazia, la discendenza di Asoka è massacrata da una banda di fanatici indù. Il nome dell'imperatore giusto è cancellato dalla storia del paese, assimilato all'infamia del nome servile, assunto come simbolo dell'empietà e del disonore.

La risposta che l'India arya dà alla legge è il massacro e l'anatema. La Bhagavad Gîtâ è la risposta ideologica: il canto della finitezza trionfante, dell'ingiustizia che venera l'ingiustizia, dell'assurdo che professa l'assurdo.

Bhagavad Gîtâ significa canto del beato: la beatitudine della finitezza che viola la legge, la beatitudine che è affermare l'inutilità della legge. L'eroe docibile di questo canto è una trasparente figura dell'imperatore anatemizzato: è Arjuna, l'invitto guerriero che rifiuta la violenza fratricida, che, in nome della legge naturale, non accetta di partecipare

a una delle tante guerre che gli Arya combattono tra l'ingiustizia e l'ingiustizia, tra la bramosia del potere e la bramosia del potere.

Davanti all'apparecchio di una di queste guerre insensate, al cospetto di schiere armate di ferocia e di vanità, Arjuna compie la folgorante esperienza del nulla mondano e però si rivolge al dio della sapienza braminica con le parole della giustizia angosciata:

> *« io non aspiro alla vittoria, o Krisna, né a un regno, né ai piaceri. A che ci serve mai un regno, a che i piaceri? Coloro ai quali contendiamo regni godimenti e piaceri stanno appunto in battaglia, armati di ferocia. Costoro io non desidero uccidere o Krisna. Che cosa dire dunque se non che non lo farò mai per amore del dominio sulla terra ».* (4)

La gnosi braminica tenta allora una prima risposta, quella della volgarità: il rifiuto della violenza è vile e però causa di disonore sulla terra. I grandi guerrieri penseranno che Arjuna si è astenuto dal combattimento per paura, parleranno della sua vergogna: e per un uomo di cui si è sempre avuta un'alta opinione il disonore è peggiore della morte stessa.

« Cosa dirà la gente? ». La prima parola del dio è questa stolida jettatura. Ma Arjuna è sordo a un tale richiamo, sordo alla parola di un dio che assume la parola della feccia. Possiede il sentimento della legge e però una grandezza che trascende l'opinione di tutti. Ha sopra di sé la benedizione che essere anatemizzato dalle potenze di questo mondo e però non può cedere all'estrema impotenza di questo mondo, al fantasma della voce pubblica.

Su quello che si annuncia e poi sarà compiutamente il canto della stoltezza scende una luce che non è della stoltezza, che non è del canto, che non è della beatitudine mondana. Dice il guerriero:

> *« meglio è mangiare il cibo del mendico in questo mondo che uccidere. Con l'uccidere godrei piaceri macchiati di sangue. E nemmeno questo sappiamo: quale delle due cose sia per noi migliore, che li vinciamo noi o che essi ci vincano. I nemici, dopo aver ucciso i quali non avremo più desiderio di vivere, sono là schierati: fratelli, congiunti, amici, maestri, compagni d'armi. Come potremo esser felici dopo aver ucciso la nostra gente? Ahimé, un grande peccato ci siamo decisi a commettere, per il fatto di trovarci pronti ad uccidere la gente nostra per la brama dei piaceri che il regno può dare ».* (5)

Ma l'autore del canto non si sofferma a meditare sulle parole del giusto: per lui, per la gnosi dell'India, l'errore e la verità non hanno valore. Conta solamente il potere e queste parole, un tempo trasportate nell'agire di Asoka, hanno ferito la maestà del potere. Hanno diminuito la potenza degli Arya: quindi sono parole da rigettare, da condannare come frutti dell'illusione.

Alla nobile testimonianza di Arjuna l'economia pedagogica del canto aggiunge così la maschera del dubbio. Con un violento, gratuito cambio

---

4) Bhagavad Gîtâ, I, 33/44.

5) Id. I, 5/6.

di scena l'eroe che afferma, che oppone la sua coscienza alla coscienza dell'idolo, diventa l'eroe che supplica la sapienza dell'idolo:

> *« il mio essere, o Krisna, è preda allo smarrimento per questa mia colpa della compassione. Poiché la mia mente si confonte a proposito di quello che è il dovere, io ti domando: dimmi con certezza quale sia il meglio. Io sono il tuo discepolo, istruisci me che in te cerco rifugio ».* (6)

Formulata in questi termini la domanda di Arjuna costituisce il problema dell'idolo: come oltrepassare i limiti della legge naturale, come ridurre l'intera esistenza umana alla pura potenza.

La risposta dell'idolo è la risposta della gnosi eterna: l'al di là del giusto è l'al di là del vero, è la contraddizione che uccide il buon senso. L'insegnamento dell'idolo è infatti questo: non temere, Arjuna, che uccidere non è uccidere. L'essere è uno, indistruttibile, increato. La distinzione tra l'essere assoluto e l'essere partecipato è un'illusione sentimentale, un frutto dell'illusione che gli uomini chiamano buon senso. Come io sono eterno e indistruttibile così tu e i tuoi nemici siete eterni indistruttibili. Uccidi, dunque, perché la tua esitazione morale discende dal sogno. (7)

La Bhagavad Gîtâ si presenta qui come l'archetipo della sofistica, vale a dire come il modello delle filosofie che hanno per oggetto l'integrazione dell'uomo al puro mondano. E' una formula che la stoltezza umana ripeterà all'infinito e che però è familiare alla più comune conoscenza filosofica:

> *« di ciò che non esiste non si dà venire all'essere, di ciò che esiste non c'è cessazione dell'essere. La conseguenza ultima dell'uno e dell'altro punto è stata scorta da quelli che vedono la essenza della verità. Sappi dunque che ciò da cui tutto questo mondo si è diffuso è indistruttibile. Di questo immutabile essere non c'è alcuno che possa causare la distruzione. Colui che pensa che sia esso ad uccidere e colui che pensa che sia esso ad essere ucciso sono tutti e due in errore perché esso non uccide ed esso non è ucciso. Perciò tu non devi trarre motivo di ansia per alcuna creatura e uccidere serenamente il nemico ».* (8).

Ora un'azione che è non-azione non può che derivare da una volontà che è non-volontà. Alla dottrina dell'uccidere senza uccidere segue necessariamente la dottrina del volere senza volere, della rinuncia al fine, di quello che noi, oggi, chiamiamo « atto gratuito ».

> *« Degni di pietà »*, dice Krisna, *« sono coloro che vanno alla ricerca del frutto del loro agire. Colui che ha raggiunto l'equilibrio dell'intelligenza elimina gli opposti, il bene e il male. I saggi che rinunciando al frutto del loro agire raggiungono una condizione stabile, una pace che è al di là del bene e del male ».* (9)

In tal modo l'azione ingiusta è fatta coincidere con l'integrazione all'assolutamente impersonale, con la distruzione dell'io. E' spiegata come

---

6) Id. II, 7.
7) Id. II, 19/21.
8) Id. id.
9) Id. II, 49/50.

il movimento dell'uomo massa, dell'uomo delle coreografie tirannìche, della marionetta che dice « lui lo vuole », laddove « lui », il tiranno, è l'assolutamente voluto, l'assolutamente agito. Il voler niente, infatti, è l'operazione mediante cui l'uomo-persona si offre all'umano generico, al « sé » indicibile, alla totalità acefala. E' l'oggettivazione, cioè l'estrema decadenza dell'umano che l'azione ingiusta propone.

* * *

Posta una tale legge dell'agire e però formalmente condannato l'uomo che rifiuta di « dare il suo aiuto per girare in questo mondo la ruota del divenire » (10) è posta la necessità di svelare le supreme ragioni per cui l'uomo è tenuto ad obbedire al comando dell'idolo e cioè le ragioni che presiedono la necessità universale dell'agire ingiusto.

Se infatti il mondo è definito come essere assoluto, totalità e continuità in cui non è nascita e non è morte, in vista di quale fine, di quale mutamento l'uomo dovrebbe agitarsi? E come potrebbe agitarsi? Perché poi dovrebbe conquistare la pace a prezzo del suo io, del suo naturale sentimento del giusto? Cosa è allora l'assoluto che si annuncia come non accadere, come quiete, come perenne pace dell'Uno? E cosa è l'essere, quella perfetta unità che secondo la parola di Krisna « è il principio, il mezzo, la fine di tutti gli esseri » e però « eguaglia il sapiente e lo stolto, il bue e l'elefante, il cane e il mangiatore di carne di cani? » (11)

E ancora: se anche l'agire ingiusto, l'assassinio, è utile alla gloria del dio e all'equilibrio del mondo, dove è la suprema quiete del mondo, quella pace che, secondo il dio, fa sì che l'uccidere sia non-uccidere? In quale modo una così vacillante pace può promettere all'uomo, all'angoscia dell'uomo una nuova e più perfetta pace?

La prima risposta formulata dalla Bhagavad Gîtâ consiste nel trarre le estreme conseguenze dalla teoria dell'agire impersonale: l'agire è essere agiti, posseduti dall'evoluzione immanente alla natura, cioè vissuti dal principio deterministico. L'agire, in sostanza, è sempre l'agire dell'*altro:*

> *« le opere di ogni genere »* spiega Krisna *« sono compiute dallo spirito della natura e solo colui che è traviato dal sentimento illusorio del proprio io pensa: sono io colui che agisce ».* (12)

« Il giusto è colui che vede nell'agire il non-agire e l'agire nel non agire » afferma la Bhagavad Gîtâ.

Si delineano così due posizioni contraddittorie: quella del comando divino, che era « tu devi agire » e quella della rivelazione divina che è « tu sei agito da sempre, l'agire che ti si chiede è il non agire ».

E' chiaro, e del resto mai negato dai seguaci della cultura indù, che la logica qui è ferita a morte, che è tolta la fondamentale distinzione tra il dover essere e l'esser già il proprio dover essere. E chiaro che qui è

10) Id. III, 10 cfr. anche: III, 22/25 e III, 5.

11) Id. V, 18.

12) Id. III, 27 cfr. anche: VI, 29: « pensa il Sé in tutti gli esseri e tutti gli esseri nel Sé ».

un parlare insensato, come sarebbe quello di un uomo che comandasse alle acque del torrente di scorrere.

Ma l'assurdo ha una sua logica e una sua verità nascosta: il non poter essere il puro assurdo. L'assurdo è sottomesso alla medesima legge per cui il « non serviam » demoniaco diventa l'infinito servire. Così la prima ventata dell'assurdo spinge la ragione umana al largo della conoscenza, nel dominio della verità: laddove l'azione ingiusta, l'azione secondo il folle comando dell'idolo appare come una perdita dell'io, come un avvicinamento dell'io alla cosa, all'infamia delle forme, al numero come successione quasi alogica di accadimenti.

La seconda risposta della Bhagavad Gîtâ è che l'assoluto mondano coincide con l'eterno nascere e con l'eterno morire. Afferma l'idolo:

> *« io sono l'immortalità ed anche la morte, io sono nello stesso tempo l'essere e il non essere. Molte sono le mie vite passate: sebbene io sia non-nato e inalterabile io vengo eternamente all'essere ».* (13)

Afferma in sostanza l'idolo: io sono la creatura perpetuata dal sostegno dell'essere infinito. Io sono la falsa infinità.

L'ultima risposta della Bhagavad Gîtâ è che la pace dell'idolo consiste nel potere e nella sicurezza, come beni fondamentalmente opposti al gaudio dei beati che partecipano l'infinità divina.

Tutto il canto è giocato su questa folle antinomia:

> *« coloro che sono mondi dal peccato giungono al santo mondo del signore degli dei e godono in cielo i piaceri degli dei... Ma quegli uomini che hanno Me per oggetto del loro culto e non si occupano di alcun altro oggetto nel loro meditare, a costoro io porto il sicuro possesso e la sicurezza ».* (14)

Ora il paradosso che governa sapientemente la Bhagavad Gîtâ è che la serie delle proposizioni assurde svela una profonda verità: che la pace dell'idolo è la pace di colui che è condannato all'eterno nascere e all'eterno servire. Il simbolo che adombra la realtà di questa pace nella sicurezza del possesso di sé è il simbolo dell'eterno ritorno:

> *« tutti gli esseri alla fine di un ciclo cosmico tornano a me e al principio del ciclo successivo di nuovo io li emetto nel mondo. Sempre di nuovo io emetto questa molteplicità di esistenti, priva di ogni potere dal momento che giace sotto il dispotismo della natura ».* (15)

Questa è la pace dell'idolo: l'eterno esser creatura, l'eterno voler essere colui che è soggetto all'infinità senza parteciparla.

L'idolo ha mentito: la parola dell'idolo non ha mentito. La pace che l'idolo promette si svela come la pace del perpetuo uniforme esistere. Perciò essa non ha altro prezzo che lasciarsi andare all'uniforme perpetuo esistere, al monotono. E' una pace gratuita, naturalmente, per così dire, poiché è una pace indegna del destino soprannaturale dell'uomo.

---

13) Id. IV, 5.
14) Id. IX, 19/22.
15) Id. IX, 7/8.

Con la perfezione logica che è propria alla sua natura Krisna annuncia infatti che per meritare questa pace è sufficiente conoscerla, cioè non averne orrore:

> *« anche se tu fossi il peggiore fra i malvagi potrai passare attraverso ogni peccato e superarlo col solo mezzo della nave del conoscere. Come il fuoco che arde riduce in cenere ciò che lo alimenta, o Arjuna, così il fuoco del conoscere riduce in cenere tutte le opere dell'uomo ».* (16)

Ora questo fuoco è la sostanza del demonio, di quello che san Paolo chiama angelo di luce. « Massa di luce ovunque splendente », lo descrive la Bhagavad Gîtâ, « splendente del fuoco fiammante » e ancora: « potere che ha per occhi il sole e la luna, che ha per volto il fuoco fiammante, che arde con il suo proprio splendore tutto questo universo ». (17)

E il fuoco non è altro che il simbolo della privazione che arde al fondo della finitezza, del perpetuo che conosce il suo nulla davanti all'eterno e però rifiuta disperatamente l'eterno. E' l'infaticabile tarlo di cui fa cenno il vangelo:

> *« io sono colui »* dice Krisna *« che dà luogo all'eterna distruzione del mondo, colui che è impegnato nella distruzione delle stirpi ».* (18)

Appare qui il terribile mistero dell'amor sui: la possibilità che è data alla creatura di scegliere se stessa contro Dio e contro se stessa. La possibilità di dirimere il conflitto tra la volontà di possedere il finito e la volontà di essere posseduti dall'infinito, dalla Vita nel possesso e nella libertà di Dio. E con esso appare il luminoso mistero della misericordia divina: il fatto che all'amor sui è dato di amarsi perpetuamente, di esistere nel sicuro possesso della propria ripetizione. Oltre l'umanamente intelligibile, nel cielo della infinita carità la sfida della creatura al Creatore è risolta dalla bontà divina mediante il dono della pace che l'uomo ha voluto.

La Bhagavad Gîtâ attinge il limite di questo mistero rappresentando l'atto perfettamente contraddittorio mediante cui l'uomo sceglie se stesso nell'angelo di luce: il mistero dell'angoscia e della sicurezza pacifica che si compongono nel rifiuto di Dio. L'angosciosa bruttezza del demoniaco, infatti, non ha veli per l'intelletto umano:

> *« E' quando ho visto Te che tocchi il cielo, sfolgorante, dai molti colori, con la bocca spalancata, i grandi occhi splendenti, scosso nell'intimo dell'animo mio non ho più trovato pace né saldezza d'animo, o Krisna... Come in grande numero acque correnti di fiumi corrono verso l'oceano a faccia in avanti, così gli eroi di questo mondo entrano nelle tue bocche che contro di loro s'infiammano. I tuoi terribili raggi bruciano l'universo colmandolo di fuoco ».* (19)

---

16) Id. IV, 36 cfr. anche: XI, 48: « non per mezzo dei sacrifici, né attraverso lo studio, né attraverso le offerte, né per mezzo dei riti, né attraverso dure penitenze Io posso esser visto ».

17) Id. XI, 16/25.

18) Id. XI, 32.

19) Id. XI, 27/30.

Il peccato è questa terribile ambiguità: voler possedere la finitezza contro la legge divina conoscendo che fuori della legge divina la finitezza è consumazione, febbre, perenne deficienza di limite. Più esattamente: il peccato è volere il *resto* della finitezza, la finitezza che non è da Dio, il non essere. Il peccato è morte. Al fondo di ogni azione sensuale e di ogni azione violenta è il principio di distruzione, quello che l'ultimo Freud definisce « principio del nirvana ». Questo principio, tuttavia, non determina l'uomo: la grandezza dell'uomo è che l'uomo può determinare la forza distruttiva che poi determina i suoi atti. E se talvolta il peccatore dice « è più forte di me » lo dice in quanto non tollera la misteriosa grandezza dell'umano.

La Bhagavad Gîtâ supera ogni dubbio circa la necessità del peccato mostrando che la gioia di aderire all'amor sui è intrisa di angoscia:

> *« io sono uno »*, dice Arjuna, *« che gioioso ha visto ciò che non era mai stato visto e però l'animo mio è scosso dal terrore ».* (20)

Ora questo versetto conclusivo, in quanto è consone sostanzialmente alla dottrina circa la superiorità dell'uomo per rispetto alla tentazione felicitaria del peccato, in quanto cioè mostra il volto ascetico e mortificante della scelta demoniaca, intanto annulla il falso problema posto dall'etica della situazione. La gioia mondana, il canto della finitezza trascende la gioia nel dolore e trascende la finitezza nel terrificante ideale della consumazione eterna.

E però il canto della finitezza ha un limite nell'esistenza infernale. Qui la finitezza è restituita a coloro che volevano il nulla. Qui la cieca volontà del peccato è frustrata e però letteralmente graziata.

In quanto esiste l'inferno è infatti opera della misericordia divina: è Dio che dona il puro sovrappiù agli uomini che lo hanno rifiutato. In quanto esiste l'inferno si compie il perfetto mistero della misericordia divina e il canto della finitezza diviene il canto della sovrabbondanza divina.

PIERO VASSALLO

20) Id. XI, 44/45.

Il decadentismo.

La grande letteratura pagana è dominata dall'angoscia del fato; la grande letteratura cristiana dal problema del peccato e della salvezza.

Da un lato, dunque, è il sentimento; dall'altro l'intelletto illuminato dalla fede. Da un lato la pura estetica, dall'altro la trascendenza del sapere divino sull'estetica.

Questo non toglie che nella poesia cristiana si agiti il problema del destino: l'intelletto dei poeti cristiani, in quanto è poetico intanto è costretto a percorrere l'oscuro confine che separa la libertà dalla predestinazione, cioè a sperimentare quanto il linguaggio umano sia inadatto ad esprimere il mistero dell'uomo e la sua grandezza.

Ma sulla poesia è ora scesa un'altra luce, più forte dell'angoscia del fato e più forte della solidarietà umana. Questa luce mostra che nel male, anche nella più brutta sventura, anche nel turbine dei due amanti che cercarono nella passione ciò che fu loro negato dalla più indegna frode, anche là è la colpa.

Il cuore, forse, non regge a una tale sentenza. E' come folgorato dal mistero della responsabilità umana. Ma l'intelletto non cede, non può cedere alle ragioni del cuore.

Il fatto è che il cristianesimo ha educato la dignità e la libertà dell'uomo e però ha abolito, ha relegato nel numero delle indegnità la compassione tragica che il mondo classico tributava ai peccatori. Davanti all'intelletto dell'uomo nuovo l'innocenza colpevole di Edipo sparisce. Liberata dal Cristo la creatura diviene talmente grande da capire quanto sia avvilente e inumano il concetto di una colpa senza colpa e da capire che la meccanicità del fato è una fantasticaggine che non può attingere l'altezza dell'esser uomo.

Opposta è la posizione del poeta che volontariamente decade dalla dignità e dalla grandezza cristiana. Egli è colui che può varcare il confine che separa l'uomo dalla « cosalità », innocentare la colpa e però togliere ogni grandezza umana.

Ecco che decadentismo significa tendenza verso la creatura decaduta, disperazione nella libertà cristiana, abbandono all'indegnità del fantasticare.

Il primo amore, il segno indelebile del decadentismo è la felicità di ritornare all'uomo vecchio, di far riemergere il figlio della tristezza pagana.

Scuotere il dolce giogo del Cristo. E guadagnare il giogo terribile dello « amor sui », del falso assoluto.

Un'allucinante pagina di André Gide ci descrive questo primo movimento dell'estetica decadente: « fu lui che io volli scoprire: l'essere autentico, il vecchio uomo in noi, quello che il Vangelo aveva rifiutato, quello che tutto, intorno a me, libri, maestri genitori e io stesso, ci eravamo sempre sforzati di sopprimere. E a causa di quelle sovrapposizioni esso mi appariva logoro e difficile da scoprire, ma proprio per questo più utile e valoroso.

Da quel momento provai disprezzo per l'altro essere, secondario, costruito che l'istruzione aveva formato al disopra di me » (1).

L'uomo vecchio: l'esperienza barbarica dell'immediato, la sequela dionisiaca dell'istinto, la fede nell'istinto come pietra filosofale. La volgarità e la scimmia della sapienza: l'illusione di vivere la morte di Dio per mezzo dell'illusione di vivere la morte della propria anima.

Questo è il grande inizio dell'estetica decadente: la falsa, inebriante felicità dei miti solari, lo spreco che è angoscia, il piacere che è profanazione, la velocità che è segreto desiderio di morte, la violenza che è sentirsi vivi nell'altrui dolore, il potere che è sentirsi nulla nell'altrui nullificazione.

La banalità, i luoghi comuni agli ameni inganni leopardiani e alle balordaggini dell'uomo-spiaggia, alle fosforescenti acrobazie del d'Annunzio e alle stolte bravure dell'uomo-spider, ai piaceri degli eterodiretti e ai piaceri dei potenti. Tutto ciò che esiste al di sotto dell'umano e tutto ciò che esiste al di sotto del possibile.

Senonché la « via dionisiaca » è la via dell'eterna frustrazione: fare esperienza dell'uomo vecchio è conoscere la vanità del puro mondano, l'infinita solitudine del mondo. E' specchiare il paganesimo nella tristezza pagana: « fantasmi, intendo, sono la gloria e l'onor; diletti e beni mero desio; non ha la vita un frutto, inutile miseria » (2).

Il resto dell'esperienza decadente è il ricordare, la leopardiana « rimembranza acerba ». I tristi moti del cuore per cui l'uomo vecchio si conosce come l'uomo dell'estenuazione fatua e del dolore insensato e si accorge di esser misteriosamente partecipe del sacrificio divino: è spezzato, come sono spezzate le ossa del Cristo. La sua carne vive il tormento di una vita che trascende la carne, l'ostinazione invincibile dell'altro uomo, del simile di Cristo.

Ricordare significa allora che l'uomo nuovo non sta alla misura della finitezza, che patisce l'angustia della finitezza: si ricorda all'indietro per sfuggire al ricordo del futuro, alla vocazione dell'infinito essere. Si ricorda il nulla dell'uomo vecchio per tacitare la sovrabbondanza dell'essere nuovo, la « vendetta » dell'essere nuovo.

Nel pieno dell'esperienza dionisiaca scrive André Gide: « strappatemi di qui, da solo non posso farlo. Qualcosa nella mia volontà si è spezzato e a volte temo che quello che ho soppresso si vendichi » (3).

« Qui » è l'immagine divina nell'uomo, il soggetto che il più osceno avvilimento non ha potuto cancellare e che però rende inabitabile la decadenza. « Qui » è l'inguaribile ferita dell'uomo vecchio, l'uomo vecchio come pura esistenza del ricordo. E' l'homme-plume di Flaubert: l'uomo ridotto alla professione di biografo del suo nulla.

Nasce da questa radice il secondo amore del decadentismo: la disperazione che protesta contro il reale, che scaglia la sua maledizione sopra il mondo.

---

1) A. Gide: « L'immoralista », I, c.6.
2) G. Leopardi: « Le ricordanze ».
3) A. Gide: « L'immoralista », III, c. 1.

Questo amore è il verbo della poesia leopardiana, è però il paradigma da cui derivano tutte le coniugazioni del gemito e della vanità. E le folli spiegazioni del dolore: l'uomo non è frustrato dalla sciocchezza delle sue volizioni ma è schiacciato dal peso ingiusto della realtà, dalle « circostanze ».

E' la realtà che provoca il fallimento dei programmi felicitari, che vanifica i desideri dell'assolutamente umano, educando i dolori, le guerre, le miserie, la divisione dell'uomo dall'uomo. E' la realtà, l'ingranaggio, il mostro armato di denti d'acciaio, la massa oscura e opprimente, il nemico dell'uomo che fa dell'uomo un dio crocifisso.

Dinanzi alla natura divina dell'uomo la realtà è il male. La fantasia decadente giunge a ipostatizzare questo male e a contrapporlo all'uomo, come un dio si opporrebbe a un anti-dio.

Si legge in Leopardi: « re delle cose, autor del mondo, arcana malvagità, sommo potere e somma intelligenza, eterno dator dei mali e reggitor del moto io non so se questo ti faccia felice ma mira e godi contemplando eternamente. Produzione e distruzione. Per uccidere partorisci. Sistema del mondo, tutto patimenti. Natura è come un bambino che disfa subito il fatto. Vecchiezza. Noia o passioni piene di dolore e disperazione: amore... Perché, dio del male, hai tu posto nella vita qualche apparenza di piacere? Per travagliarci col desiderio, col conforto degli altri, e del tempo nostro passato? Io non so se tu ami le lodi o le bestemmie. Tua lode sarà il pianto, testimonio del nostro patire. Pianto da me per certo tu non avrai ben mille volte dal mio labbro il tuo nome maledetto sarà » (4).

Ora la decadenza è, propriamente, questo delirio arimanico, questa fantasia che distorce l'immagine del Dio geloso custode del bene umano nell'immagine di un potere collerico e notturno, di un male assoluto. E' la fantasia che la scienza nuovissima dell'uomo, la psicoanalisi, trarrà a compimento con la famosa « Risposta a Giobbe »: « Dio ha un pauroso doppio aspetto: un mare di grazia è contiguo ad un lago rosseggiante di fiamme e la luce dell'amore si spande su delle cupe braci delle quali vien detto: ardet non lucet, arde ma non dà luce » (5).

* * *

In quanto il decadentismo si costituisce come paideia dell'uomo assoluto, dell'eroe che vive fino in fondo la morte della bontà divina, intanto esso assume il problema di salvare l'uomo dalla realtà, di « esorcizzare » il reale.

Per vincere la realtà, « per oltrepassare la condizione volgare e servile », scrive uno fra i più lucidi interpreti del decadentismo, Elémire Zolla, « è necessaria la preghiera, ossia la contemplazione del nulla, frutto della critica scettica e cinica, dissolvitrice di ogni figura terrestre » (6).

Si tratta, in sostanza, dell'ascesi di tipo gnostico che Leopardi propone ai suoi lettori, della liberazione, della « angelizzazione » derivata dal cono-

---

4) G. Leopardi: « Ad Arimane »

5) C. G. Jung: « Risposta a Giobbe », c. XV.

6) E. Zolla: « Volgarità e dolore », « Il romanzo come serpente di bronzo ».

scere la radicalità e l'invincibilità del male: « conosciuto, ancor che tristo ha i suoi diletti il vero » (7).

E', in termini cristiani, l'amore per le tenebre: la gnosi umana che si oppone alla gnosi divina, l'angoscia umana che si preferisce alla beatitudine divina. L'amor sui spinto all'amore della propria infinita imperfezione e alla croce del proprio nulla.

Dato questo non è da stupire se la poesia decadente fa propria la struttura degli antichi riti iniziatici, di quelle magie che eran date per la più folle mistificazione: la frode che svela il tutto come l'identico del dolore umano.

« Il romanziere », scrive ancora Elémire Zolla, « è un sacerdote chiamato a issare un serpente di bronzo sopra un'antenna » (8). Egli non deve cercare il bene che salva e consola ma contemplare il male che dispera e annienta, esplorarlo fino agli estremi limiti, raffigurarne la necessità, l'eternità, l'assoluta realtà. Perché questo è il pedaggio dell'illusione umanitaria: l'uomo la finitezza umana può credersi divina solo in faccia a un dio infinitamente imperfetto e infinitamente finito.

Ora le verità cui approda il sacerdozio decadente sono le verità della pura disperazione: la formula zolliana secondo cui « il peccato comincia quando si vuol sapere cosa è il bene » e quelle sartriane, affermanti che l'esistenza è un di troppo per l'eternità, un andare da nessuna parte a nessuna parte.

La letteratura decadente è compiutamente intesa alla luce della gnosi umana, vale a dire come tentativo di rovesciare il messaggio cristiano della salvezza.

Il cristianesimo ha insegnato che il male è un non-essere, una pura privazione e che però è possibile soltanto come rifiuto della deificazione. L'immagine dell'inferno come perpetuazione del mondano e dei suoi « ardori » indica chiaramente il confine ontologico del male: il male non può attingere l'essere, non può agire concretamente, non può esser altro che un non-agire. La creatura, infatti, rimane: privata dell'infinito e però sostanzialmente indenne. E' in questo senso che si afferma che la medesima esistenza dei dannati è a gloria di Dio: nel senso che l'atto della partecipazione all'essere è irreversibile e che l'inferno specchia l'assoluto non essere del male.

L'obiezione decadente, al contrario, insegna che il male è, che è la realtà, il potere, il destino che crocifigge l'uomo.

Da qui l'identificazione del male alla sofferenza e da qui il falso messaggio della salvezza decadente: il male sarà vinto quando l'umanità avrà compreso che il mondo è assolutamente ostile e che in esso l'uomo è assolutamente incolpevole. Il male sarà vinto quando l'uomo comprenderà che la sua beatitudine, la sua divinità è l'esser crocifisso al reale.

Ricondotto il problema del male al problema della sofferenza, della malattia universale dell'essere, il decadentismo riporta sulla scena la categoria chiave della tristezza pagana: la gratuità del destino, il destino come

---

7) G. Leopardi: « Al conte Carlo Pepoli ».

8) E. Zolla: op. cit.

malattia sacra, che ora folgora con le sue trasfiguranti rivelazioni ora annienta con i suoi veli acciecanti.

Non a caso il popolo dei grandi decadenti è un popolo di personalità su cui, se non proprio la malattia, domina la passione per la malattia, quella che potremmo chiamare una scienza medica sublimata. E non a caso gli eroi suscitati dalla fantasia decadente sono uomini « portati al largo » dalla malattia: è la nevrosi che distrugge madame Bovary, è la lue che esalta il Faustus di Mann, è l'epilessia che svela la trascendenza agli eroi di Dostojewskji, è la psicosi che compie le scoperte cruciali di Céline. E così via, fino alla letteratura patologica di Sartre e Drieu La Rochelle, di Giuseppe Berto e di Ottiero Ottieri.

* * *

La parabola che la cultura decadente percorre dal risveglio felicitario, dall'adolescenziale scoperta dell'uomo vecchio fino alla « matura » scoperta della trascendenza della malattia, sembra avvalorare la tesi secondo cui si dovrebbe distinguere la cultura di massa dalla cultura di élite, cioè la cultura evasionistica e ottusa dei « semplici » dalla cultura consapevole e raffinata dei decadenti.

Secondo questa distinzione la cultura di massa sarebbe quella che vive sotto il segno dell'illusione felicitaria e però sarebbe una cultura « ritardata »; quella decadente, invece, sarebbe la cultura degli uomini « superiori », senza miti e quindi consegnati alla salvezza che è sapere, capire « tutto ».

In soldoni: sarebbe questa la distinzione tra la parrucchiera che esaurisce la esperienza poetica nell'ascolto di Gianni Morandi e il professionista lombardo che legge i romanzi impegnati e pratica lo yoga sotto la guida di un serio specialista.

In realtà questa differenza non esiste, ché le due culture si eguagliano e si sposano a perfezione: sono le due facce della stoltezza umana, la stoltezza che è credersi felice nella solitudine infinita e la stoltezza che è credersi perfetto nell'infinita disperazione.

Giacomo Leopardi e Gianni Morandi dicono le stesse cose. Il salone dei Vergottini e l'aula dell'alto yoga sono la stessa cosa: il nulla disadorno e il nulla infiorato. Questa è l'ultima, difficile, spinosa verità del decadentismo: l'essere cultura di massa.

Lo studio della letteratura decadente va però intrapreso come un dialogo con la banalità e col dolore: con la banalità delle « masse » agitate dalle musichette e dalle sollecitazioni pubblicitarie e con la banalità dei sapienti che si illudono di superare la massa rispondendo a sollecitazioni più costose e prestando l'orecchio a musiche più solenni. E col dolore: il dolore masochistico e suntuoso dei « sapienti » e il dolore sconosciuto e solitario delle masse, dei piccoli della decadenza.

Dei piccoli, sopra tutto: la pietà che dobbiamo agli uomini della decadenza non può esser diversa dalla pietà che dobbiamo a questa folla umiliata e stordita, a questi peccatori fantastici, a questi clienti della stupefazione e dell'inganno.

MICHELE ORSI

Tommaso Moro e Girolamo Savonarola, testimoni e profeti.

Tommaso Moro nasce a Londra il 6 febbraio 1478. Quindi ha esattamente 20 anni quando Savonarola viene impiccato e arso a Firenze, essendo il 23 maggio 1498. E non è a caso che in questi giovani anni, iniziando la sua vita di umanista, Tommaso Moro traduce in inglese la vita di Pico della Mirandola, il pupillo di Savonarola e il più grande tra gli umanisti italiani. (1)

Quando Lutero consuma la sua apostasia, abbruciando nella piazza di Augusta la bolla di scomunica di Leone X (10 dicembre 1520), Tommaso Moro è sindaco di Londra e i suoi concittadini affettuosamente lo definiscono « amico fedele e sollecito patrocinatore delle cause e degli interessi di questa città ». (2)

Contando 40 anni, Tommaso Moro assurge alla carica di primo ministro di re Enrico VIII, ma contemporaneamente va scrivendo « L'Utopia », che è la critica sistematica di quella tirannia che andava instaurandosi in Inghilterra, con la legge dei mercanti in sostituzione della legge di natura, con l'apostasia dell'autorità civile all'autentica autorità religiosa. (3)

Per questa sua coerenza, Tommaso Moro cadrà in disgrazia, verrà posto al bando, infine sarà imprigionato e subirà il martirio dell'amputazione del capo, nella Torre di Londra, il 7 luglio 1535.

Si pone così la prima convergenza tra Tommaso Moro e Savonarola: la testimonianza del sangue alla stessa fede cristiana, all'aurora di uno stesso pensiero. La seconda convergenza è quella dell'umanesimo: principe degli umanisti il Moro, amico intelligente e fervido degli umanisti il Savonarola.

L'annosa disputa tra umanesimo e cristianesimo appare definitivamente superata dalla costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo, del secondo concilio Vaticano (1965), e dai relativi commenti progressivi del magistero, dei teologi e dei mistici. Attardarvisi sarebbe stolto.

Niente più del seguente tratto dell'« Utopia » prova il superamento, in

---

1) Chambers, « *Tommaso Moro* », Rizzoli, Milano, 1966, pag. 115.

2) Chambers, « *Tommaso Moro* », pag. 52.

3) Tommaso Moro, « *L'Utopia* », Ed. Loescher, Torino, 1958, pag. 19-21; Chambers, o.c., pag. 164, 347, 512. Per il testo integrale de « *L'Utopia* », vedi le edizioni Laterza, Bari, 1942, e Colombo, Milano, 1945.

Tommaso Moro, del medioevo deteriore per una nuova età: « E' vero », dice, « che mentre gli utopiensi sono all'altezza degli antichi in quasi tutte le cose, restano tuttavia molto inferiori alle invenzioni dei dialettici nostri. Infatti, non hanno scoperto nessuna di quelle regole che da noi s'imparano fin da ragazzi nei "Parva logicalia" sulle restrizioni, amplificazioni, suppositioni, e simili sottilissime escogitazioni. « Gli utopiani », prosegue con ironia il Moro, « sono tanto lontani dall'avere penetrato a fondo la "seconda intenzione", che nessuno di loro ha mai potuto vedere il cosidetto uomo in sé o universale, quantunque, come sapete, esso sia proprio un colosso, più grande di qualsiasi gigante e, tra noi, venga addirittura mostrato a dito » (4).

Identica posizione critica troviamo nel Savonarola, laddove dice: « Così fanno questi tiepidi e cattivi che proferiscono certe proposizioni universali che son in sé vere, ma danno scandalo alla brigata, perché non vengono al particulare, per verificare se le son vere nel modo di che si parla. Come è a dire: non può essere un uomo buono quello che condanna le cerimonie ordinate dai padri antichi; oppure: non è uomo di Dio colui che disobbedisce al papa. Ma tutti costoro non vengono al particulare di che si parla, e vanno radunando gente con queste proposizioni universali e fanno cene. Ma raduna pure quanto tu vuoi, che l'onnipotente Dio ha ordinato la sua verità in modo che sempre vi sarà qualcuno che la difende » (5).

Per Moro, Erasmo e i loro comuni amici dell'umanesimo europeo, esiste un comune proposito: la restaurazione della teologia. Giovanissimo studente, Tommaso Moro aveva detto che tutto quel mondo di elucubrazioni, allegoriche, proprie del medioevo, era « altrettanto utile quanto mungere un caprone e raccoglierne il latte in un setaccio » (6). E benché Tommaso Moro non implichi in questo suo giudizio negativo autori medioevali quali san Gregorio Magno, san Bernardo e san Tommaso d'Aquino, anche questi sono soggetti all'aggiornamento, come Savonarola dimostrò a sua volta, lasciando di proposito la cattedra per il pulpito, per buttarsi a nuoto nel fiume della storia, pur di salvare qualcuno (7).

Se però il Moro entra nell'evo moderno con la ragione classica dei greci e dei latini e la saggezza naturale dell'uomo che li precede in ogni latitudine, il Savonarola esce dal medioevo per un processo di critica interna che è tra i più drammatici che si possano immaginare.

Nella predica del 4 marzo 1496, il Savonarola dice: « ... di poi, circa al novecento, cominciarono i tiepidi, i quali, se non hanno ammazzato i cristiani corporalmente come fecero i tiranni, almeno con il cattivo esempio e col cercare di togliergli la fama hanno ucciso gli uomini spiritualmente, e si sono corrotti i religiosi con questa tiepidezza, vedendone esempio anche al tempo nostro nei predicatori che sono stati quotati andando dietro alle corti, ai vescovadi, ai cappelli. Le pietre che lapidano i servi

---

4) Tommaso Moro, *« L'Utopia »*, pag. 47-48.

5) G. Savonarola, *« Prediche Italiane ai Fiorentini »*, Ed. La Nuova Italia, Firenze, 1945, Vol. III, 2, pred. 16 marzo 1496, pag. 129.

6) Chambers, *« Tommaso Moro »*, pag. 95-96.

7) G. S., *« Il tomismo di Savonarola »*, Aquinas, Laterano, Roma, 1964, n. 3, pag. 347.

del Signore sono cosa dura: significano le scomuniche e le persecuzioni duramente fatte contro chi dice il vero » (8).

Questo è il medioevo che Savonarola condanna. Esso ha origine dal secolo decimo, ma si protrae fino all'epoca sua. E' difetto di una minoranza, ma diviene presto mentalità corrente, fino a intaccare la fede e i costumi. E' un'autentica cattività babilonese del nuovo popolo di Dio.

Che cosa poi sia accaduto nel secolo decimo e nel secolo undicesimo per dare inizio a tale cattività, lo si può apprendere da qualsiasi testo attendibile di storia ecclesiastica (9). Ricorderemo soltanto che, a quel tempo, durante poco meno di un secolo, spadroneggiò in Roma il cosidetto partito tusculano, dominato dalle tristi figure di Teodora l'anziana, Marozia e Teodora la giovane, sue figlie. E' un'epoca in cui « i papi effimeri non si contano più » (10), onde gli stessi coevi si pongono il problema della loro validità, che a noi pone quello più grave della chiesa senza papa. Circa dieci papi — se erano veri papi — vengono strangolati in carcere o avvelenati in casa o pubblicamente trucidati dalle fazioni inferocite. Terribile il macabro processo al cadavere di papa Formoso, riesumato per la circostanza. Vero spettacolo di necrofilìa satanica, che passerà alla storia con il nome di « concilio cadaverico » (11).

E' comprensibile che proprio in quest'epoca avvenga la rottura tra chiesa d'occidente e chiesa d'oriente; e altrettanto comprensibile è che l'èra dei tiepidi si concluda con la rottura tra la chiesa e i popoli germanici. Savonarola nascerà quando da poco aveva avuto luogo, nella sua stessa città natale di Ferrara, l'ultimo e vano concilio della riconciliazione tra cattolici e ortodossi greco-slavi (1438); mentre poco dopo la morte del Savonarola avverrà quanto egli aveva costantemente predetto: la ribellione dei barbari e la loro rinnovata, ben più micidiale calata.

Dopo il secolo decimo, il male crescerà, vale a dire si diffonderà, nonostante i secoli di Gregorio VII, di san Bernardo, di san Domenico e di san Francesco, e la vittoria di Tommaso d'Aquino contro il manicheismo cataro. Per intendere a che punto si era giunti nel secolo quattordicesimo, pur dopo il passaggio di Dante Alighieri, basterà rileggere le impressionanti descrizioni di costume fatte da santa Caterina da Siena, nei capitoli 125 e seguenti del suo « Dialogo della Divina Provvidenza ».

Poi, dopo i settant'anni della cattività avignonese, vennero i quaranta dello scisma d'occidente, i quali ultimi portarono « un perturbamento e un danno tali alla vita della chiesa, quali mai si erano visti, neppure nel secolo decimo » (12). E' vero che, come dice il Gregorovius, « qualunque regno temporale sarebbe indubbiamente crollato in questa lunga e profonda scissione di menti e di cuori; eppure fu così mirabile l'organizzazione del regno spirituale e talmente indistruttibile la forza del papato, che questo scisma,

---

8) G. Savonarola, *« Prediche italiane ai fiorentini »*, Vol. III, 1, pag. 363.

9) Martin Fliche, *« Storia della Chiesa »*, Lice, Torino, 1951, vol. 7, pag. 15-160.

10) Martin Fliche, op. cit., pag. 34.

11) Gennaio 897; cfr. Martin Fliche, op. cit., pag. 25.

12) Marx, *« Storia ecclesiastica »*, editrice fiorentina, edizione stereotipa, Vol. 2, pag. 283.

il più profondo di quanti se ne conoscessero, non ebbe per effetto che di dimostrare ancora meglio l'unità della chiesa ». Però doveva venire ancora il peggio, quando i tiepidi avrebbero tripudiato tra le maestose scene dell'umanesimo e della rinascenza, avendo come espressione suprema le nefandezze dei Borgia e il cinismo dei Medici.

Nonostante l'involucro del medioevo in cui sono ancora parzialmente contenuti, tanto nel Savonarola quanto nel Moro è netta la ripugnanza verso quell'estasi di mille anni in cui erano leciti tutti i soprusi. Al proposito è quanto mai convincente il giudizio che Savonarola fa, non dissimile da quello dell'Alghieri, su Bonifacio VIII, il quale fu certamente uno dei più grandi papi quanto alla romanità dell'ufficio suo, ma altresì un tipico esponente di quel medioevo che al vangelo anteponeva il giure, non sempre per amore della legge, bensì, a volte, per pura sete di oro e brama di potere.

« Io mi ricordo », dice Savonarola in una predica, « di avere inteso di quel Jacopone da Todi, del quale si dice che una volta andò a predicare a papa Bonifacio VIII, che fu sì cattivo; e quando fu là in concistoro, in sul pergamo per predicare, si volse attorno parecchie volte e disse: "i' mi meraviglio, i' mi meraviglio, i' mi meraviglio, che 'l non si apra la terra e che non vi assorbisca; or fatevi con Dio!". E partissi senza dire altro. Pensa se adesso », conclude il Savonarola, « è da meravigliarsi, e molto più che non fosse allora » (13).

Superamento del medioevo, espresso in termini medioevali, è il seguente quadro che Savonarola fa della situazione degli ordinamenti nel medioevo stesso:

« La sedia del Signore è la sua chiesa trionfante sopra la quale Egli siede. Adesso il Signore viene sopra questa sedia dei santi e dei beati del paradiso, ognuno dei quali s'è ordinato, e tutti sono in squadre.

« San Pietro ne viene e dice: a Roma! San Paolo similmente e san Gregorio e gli altri santi pontefici ne vengono gridando: a Roma! a Roma! si apparecchia spada, peste e carestia!

« San Giovanni, san Zenobio, il beato Antonino, dicono tutti: su, su, a Firenze! apparecchia qua la pestilenza! Sant'Ambrogio dice: su, su, alla Lombardia! San Marco dice: andiamo dalla parte di coloro che stanno nelle acque! Tutti i santi avvocati dei luoghi d'Italia ne vengono alle loro città per castigarle.

« San Benedetto ne viene contro la sua religione, san Giovanni Gualberto contro la sua, san Domenico e san Francesco contro la loro: ognuno di essi ne viene ad escludere la feccia.

« Gli angeli sono con le spade alla mano, tutta la corte del cielo ne viene a questa guerra.

« La sedia dunque di Dio è in cielo, cioè è quella dei suoi beati, sopra dei quali Egli siede » (14).

A questo punto Savonarola prende i suoi tesori medievali, li porta con

---

13) G. Savonarola, « *Prediche sull'Esodo* », opera omnia, edizione nazionale, Belardetti, Roma, Vol. 2, predica XVI, pag. 126, n. 5-10.

14) G. Savonarola, op. cit. Vol 2, pred. XIX, pag. 222, n. 1-23.

sé come nell'arca di Noé, è sua l'immagine, e si pone a salvamento dal diluvio dei sovvertimenti civili e religiosi, nonché dagli altri castighi di Dio, procedendo incontro alla nuova iride della « renovazione », verso un'età nuova, « in cui gli uomini saranno migliori » (15).

Noi non ci lasceremo intrappolare proprio ora nella pietosa polemica tra medioevalisti e umanisti, la quale rischia pure di rinnovarsi come sterile monologo di qualche trapassato (16). A scanso di equivoci, tuttavia, sottolineeremo ancora il concetto che, come l'antimedioevalismo di Savonarola e di Moro non escludono la loro fedeltà ai valori perenni che il medioevo coltivò e tramandò, così gli aspetti più negativi del medioevo non autorizzano il laicismo a incolpare indistintamente il cristianesimo, la chiesa, la gerarchia, dei mali che tutti lamentiamo. Questi sono propri della natura umana, decaduta a causa del peccato originale, e che il laicismo ha fomentati, sia giustificandoli con tesi morali atte a tutelare il brigantaggio degli stati, sia facendone oggetto di mèra psicanalisi o psichiatrìa a uso dei privati.

Enrico VIII poteva essere un pazzo o un fondatore della pirateria atlantica, ma la ragion di stato ne fece un gran re. Nell'« Utopia » Tommaso Moro dice esattamente il contrario, e il tempo gli va dando sempre più ragione. Nel « Reggimento di Firenze », Savonarola dice altrettanto, e ancor più e ancor meglio contro « il tiranno » e « la tirannide », avendo di mira le signorie italiane e soprattutto un soggetto come Cesare Borgia da cui Machiavelli trarrà l'idolatrato modello del principe del crimine perfetto (17).

Le due genealogie di Adamo.

Probabilmente il giovane Moro lesse qualcosa del Savonarola, stante che le opere di Savonarola erano note in tutta Europa. Ma né questo, né il collegamento indubbio stabilitosi tra loro, mediante il personaggio di Pico della Mirandola, spiegano la simmetria delle loro vite di eroici antesignani dell'umanesimo cristiano.

Esiste un disegno della storia universale, condizionato dal peccato originale e orientato nel piano della salvezza, che Dio solo conosce in quanto Padre, secondo l'ultima parola detta da Gesù Cristo prima di ascendere in cielo e sedersi alla sua destra. E' di fede (Atti, 1,7).

Tuttavia, se è vero che « i tempi e i modi » della « restaurazione di tutte le cose » (Atti, 3, 21) rimarranno fino all'ultimo un segreto che gelosamente il Padre « ritiene in potere suo », la rivelazione di Dio ne rese manifesta fin dal principio la traccia essenziale, e questa stessa rese sempre

---

15) G. Savonarola, *« Prediche italiane ai fiorentini »*, Vol. 1, perd. 15 dic. 1494, pag. 205; Vol. III, 1, pred. 29 febbr. 1496, pag. 295. Prediche raccolte da G. Baccini, Salani, Firenze, 1889, pred. 24 maggio 1496, pag. 145.

16) Rivista di ascetica e mistica, libreria editrice fiorentina, maggio-agosto 1966, I. Colosio, *« La spiritualità di G. Savonarola studiata specialmente nelle sue prediche sopra Aggeo di fresco ristampate »*, pag. 352-377.

17) Machiavelli, *« Il principe »*, capp. 7, 13, 18.

via via più nota, sia attraverso la voce viva della tradizione, sia con la documentazione di quest'ultima, cioè la sacra scrittura.

Di questo dobbiamo prendere teologica consapevolezza e mistica coscienza: teologica consapevolezza, attraverso la riflessione che ha nella rivelazione scritta la sua prima fonte scientifica; mistica consapevolezza, attraverso l'esperienza della rivelazione orale che, ponendosi con lo Spirito Santo nell'anima dei giusti, li riunisce al Padre, per mezzo del Figlio, che ne è la voce personificata, personificante chiunque creda che « Gesù Cristo è il vero Figlio di Dio ».

Subito il Genesi ci dice, con documento scritto ma che in origine fu orale, che da Adamo si dipartono due generazioni: quella di Caino e quella di Set, quest'ultimo succeduto ad Abele che ebbe il privilegio di segnare con il suo sangue il sentiero che avrebbe seguito il disegno della salvezza universale. La brevità di queste due genealogie, rispetto all'immenso spazio di tempo che ricoprono, e la loro apparente frammentarietà e artificiosa ricostruzione, non le sminuiscono, ma gli conferiscono invece una solennità di cornice che il contenuto rivelato già possiede di per sé. Lo scrittore sacro scrive sempre da teologo, è padrone della materia che tratta, e non è schiavo delle scienze che indaga.

In particolare, non è di oggi, ma già di Agostino e dei padri, il concetto che l'autore sacro ha come soggetto il piano della salvezza universale, che tutto il genere umano attende, ma il cui modo di sviluppo ignora. Quindi, per prima cosa, non bisogna stupirsi di certe reticenze, di certe lacune, del non impegno scientifico del testo sacro, nella trattazione di quanto Dio ha inteso direttamente di dire nel documentare per iscritto la sua parola (18).

Pertanto, dalle due genealogie di Caino e di Set risulta chiaro che lo scrittore sacro fa appena un accenno alla genealogia di Caino, che poi lascia definitivamente, in modo da lasciare pensosi tutti i commentatori, mentre si incammina per la linea di Set, da cui emergerà progressivamente che quella è la strada della salvezza: dal segno di Abele alle rivelazioni di Enoch, da Noé alla sua triplice discendenza di Sem, Cam e Jafet.

Ciò posto, è evidente che in Caino s'impersona il genere umano vero e proprio, quello a cui è ordinato il piano della salvezza, comunque sia, e che si renderà palese finalmente in Gesù Cristo, onde Paolo potrà dire ai romani, rivelando la chiave originaria del discorso: « Questo mondo creato sta alle vedette, aspettando la manifestazione dei figli di Dio ». I quali figli di Dio sono quelli preparati dalla linea di Set, avendo come progenitore Abele, che Paolo ancora indica agli ebrei, « benché defunto, ancora parla », tracciando quello che può ben dirsi l'inno e l'itinerario della fede (Lettera agli ebrei). Peraltro, l'attesa di tutto il genere umano della rivelazione dei figli di Dio, mediante la quale si compie la salvezza, non è tranquilla, anzi è drammatica e tutti sappiamo quanto tragica ancora. Infatti, prosegue Paolo, « sappiamo che tutte le creature insieme sospirano e sono nei dolori del parto fino ad ora ». La quale attesa non è neppure della sola generazione di Caino, vale a dire del genere umano nel suo complesso, ma anche

---

18) Sant'Agostino, *« La Città di Dio »*, Lib. 15, cap. 8 e 22; Festorazzi, *« La Bibbia e il problema delle origini »*, Paideia, Brescia, 1966, Vol. 1, pag. 200, segg.

del « resto », di quelli mediante i quali si compirà la salvezza, cioè le primizie dei figli di Dio, la prima generazione della chiesa dei battezzati. « Noi pure che abbiamo le primizie dello Spirito: anche noi sospiriamo dentro di noi, aspettando l'adozione dei figliuoli di Dio, la redenzione del corpo nostro ». (Lettera ai romani 8, 19, 22-23).

Da Caino, dunque, discendono tutti i popoli della terra, ad esclusione del ramo setita. Quest'ultimo occuperà, dopo il diluvio, la zona che va dalle sorgenti del Nilo, antico confine meridionale del paradiso terrestre (Genesi 2,13; 10, 6-7), alla foce del Gange, che lo scrittore sacro definisce, nel suo scopo evidente, « estremità della terra », vale a dire « estremo » nella linea di Set, essendo troppo chiaro che il Gange, ove arriva Alessandro Magno, non è l'estremo della terra (1 Maccabei, 1, 1).

Così la generazione di Caino occupa progressivamente tutta la terra, la terra propriamente detta, nel senso del comandamento biblico: « andate e occupate tutta la terra »; comandamento che viene subito posto in atto dalla generazione cainita, senza più interruzioni di sorta. Neppure del diluvio. Il tratto biblico che trasmette la genealogia di Caino, così sorprendente per la sua brevità e per l'interruzione improvvisa, contiene in realtà l'essenziale per illustrare le caratteristiche del genere umano in marcia nei millenni con il suo peso di delitto e di castigo, di civiltà e di speranza nella redenzione promessa da Dio, che nessuno dimenticherà più, anche perché Dio non si dimentica mai di nessuno.

Da questo tratto della genealogia di Caino, trarremo ora alcuni concetti che ci torneranno particolarmente utili per illustrare il nostro soggetto della convergenza: Tommaso Moro e il Savonarola, congiunti nella luce dell'umanesimo più giusto e della fede cristiana più piena.

« Caino si allontanò dalla presenza di Jahwé e abitò nel paese di Nod a oriente dell'Eden » (Genesi 4,16). Questo moto di Caino e della sua generazione, di « allontanamento » da Jahwé, che vuol dire Dio-Padre, al contrario della linea di Set che gli sarà sempre più strettamente unito, in ragione dell'attuazione del piano della salvezza, significa che il genere umano, in quanto tale, sarà lasciato alla legge di natura, senza nozione alcuna del modo con cui avverrà la salvezza, pur attesa e sperata, secondo il dato orale della rivelazione originaria, oralmente trasmesso di generazione in generazione, assistendo ininterrottamente Iddio (19).

Per le ragioni che vedremo, il diluvio colpirà soltanto la linea di Set. La linea di Caino si diffuse su tutto il globo, per itinerari di cui la Bibbia non parla, se non per le progressive allusioni dello spirito profetico del popolo di Dio (Israele e la chiesa cattolica). La voce della tradizione, però, riporterà sempre più alla ribalta della storia il segreto cainista, man mano che la pentecoste porterà la chiesa all'incontro con i popoli della terra: secondo « i tempi e i modi che sono in possesso del Padre », in attuazione del piano della salvezza che fa della chiesa il « segno levato tra le nazioni », quale « sacramento collettivo della salvezza universale » (20).

---

19) Renovatio, *« Rivelazione e magistero »*, aprile-giugno, 1967, *« Primato della tradizione e necessità della Scrittura »*.

20) Concilio ecumenico Vaticano II, costituzione dogmatica *« Lumen gentium »*, nn. 1, 9, 48.

Nelle parole che Caino rivolge a Yahwé abbiamo la conferma del destino della sua stirpe: « Io sarò ramingo e fuggiasco sulla terra ». Ma il testo sacro aggiunge che « Yahwé pose su Caino un segno, così che chiunque lo avesse incontrato non lo avrebbe ucciso » (Genesi 4,15). Noi non possiamo dilungarci ora sul significato sacramentale di quel « segno », e ci basterà notare che la stirpe di Caino sarà portatrice, in particolare, del patrimonio rivelato circa il mistero del bene e del male, che aveva costituito il centro del dramma dei progenitori cacciati dal paradiso di delizie.

La stirpe di Caino porterà con sé, attraverso tutti i popoli cui darà origine, il concetto che la conoscenza del mistero del bene e del male rende simili a Dio, mentre la sua prevaricazione è causa di pena di cui Dio solo si riserva il giudizio e la redenzione. Questo giudizio di misericordia e questa attesa di redenzione formeranno la fede e la speranza del genere umano « ramingo e fuggitivo », e il compimento sarà nella buona novella dell'atteso Redentore: la vittima significata da tutti gli altari, presso tutti i popoli, il Cristo crocifisso rivelatore completo del « modo » con il quale si compie l'attesa.

L'inclinazione vitale e l'impostazione culturale di tutti i popoli che la chiesa dei battezzati incontra sul suo cammino, è questa: l'uomo decaduto è lasciato alla legge di natura, resa « languida » da una ferita originale, che non fu irreparabile grazie « ai previsti meriti di Cristo », che è redimibile soltanto nel sangue del nuovo Adamo, « l'agnello sgozzato fin dall'inizio » (Apocalisse 13,8).

Ai più perfetti « figli di Dio », sorti al fine, nella linea di Set, dai ricongiunti rami di Israele e delle genti di Sem, Cam e Jafet, il Cristo affiderà il compito di applicare meritoriamente i suoi meriti di unico mediatore, alle genti di Caino, sempre più vari e numerosi agli orizzonti della storia, fino a costituire, per il giorno del giudizio, una « turba grande che nessuno poteva calcolare » (Apocalisse 7, 9).

I quali « figli di Dio », sorti dalle acque del battesimo cristiano, costituiscono la chiesa dei primogeniti (Lettera agli ebrei 12,23), il « resto » rispetto a tutto il genere umano (I Tessalonicensi 4,16), « una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una gente santa, un popolo di conquista » (I Paralipomeni 2, 9), « primizie fra tutti » per « la salvezza di tutti » (Lettera ai romani, 8), a gloria di Dio e dell'unico redentore suo figlio vivo, Cristo Gesù.

« L'Utopia » di Tommaso Moro e « Il Trionfo della Croce » di Savonarola vengono esattamente incontro a quell'anelito sostanziale delle genti della linea di Caino, come gli si presentavano, da un lato con la nascita dell'Inghilterra dei Tudor e la scoperta dell'America, e dall'altro con l'« uomo nuovo » del rinascimento italiano e la ricomparsa dei turchi: il più autentico volto di Caino, quest'ultimo, appena mascherato da un fatto religioso che sempre gli fu estraneo, cioè l'Islam dei discendenti semiti di Ismaele.

La stirpe di Caino ha, fin dal principio, un'altra caratteristica, propria dell'uomo, in quanto tale. I cainiti sono costruttori di città, artisti della cetra e del flauto, industriali del rame e del ferro. Ed è ben questa l'inclinazione della legge di natura che spinge l'uomo a scoprire i tesori della terra,

moltiplicarsi per coprirla di popoli e di nazioni, a soggiogarla con le proprie scienze e tecniche e organizzazioni, suscitando l'ordine politico sempre più perfetto e vasto (Genesi 4, 18-22).

E' nota la difficoltà di fare coincidere queste caratteristiche della breve genealogia di Caino con le moderne scoperte della preistoria. Ma, a parte la nebulosità e la presunzione di tali scoperte, pur vere nel loro fondamento, noi abbiamo il diritto di pensare e di continuare a pensare che le prime generazioni di Adamo mantenessero un grado elevato di capacità originaria, che solo in seguito sarebbe andata degradando, fino all'uomo delle caverne.

D'altro lato, l'autore sacro vuole indicare un concetto che può essere stato espresso con uno schema, sintetizzato con dati ricavati comunque dal vero, applicabile in ogni tempo alla stirpe di Caino, e specialmente ove dalla notte dei tempi riemerga per raggiungere le massime strutture consentite dalle scienze, dalle tecniche, dalle arti, e dalle civili libertà.

Vedremo come questa caratteristica si imponga a tutto il mondo delle genti iniziandosi il tempo di cui Tommaso Moro e Girolamo Savonarola furono araldi e protagonisti.

L'episodio finale della brevissima genealogia cainita, quello di Lamech e delle sue mogli, oltre a confermare quanto si è detto circa il problema del bene e del male, mette in evidenza un lato peggiorativo al massimo di questa progenie. Non che la generazione di Caino fosse degenerata tutta quanta a quel modo. Da tempo la linea cainita del genere umano s'era diffusa sulla terra, e l'autore sacro l'aveva persa di vista. Qui, a conferma del suo scopo, l'autore sacro si rivela ancora più laconico in quanto, dopo avere detto tutto in pochi versetti, riserva metà del già brevissimo testo per parlarci dell'unico ramo dei cainiti che lo interessi, quello del degenerato Lamech, settanta volte sette più colpevole di Caino (Genesi 4,24).

Questo ramo di Caino era rimasto in Mesopotamia a contatto con le genti di Set, nei pressi di quello che era stato il paradiso terrestre. Diventati empi e superbi, come il loro capostipite Lamech, questi cainiti diedero luogo a una contaminazione con i setiti, che sarà la causa del diluvio universale: universale per la progenie di Set e per quel ramo dei cainiti di Lamech. Non per gli altri.

E' quanto Agostino aveva visto molto bene. Ma colpito dalla laconicità del testo biblico, che dà l'impressione di una frattura circa la diffusione nel mondo della generazione di Cain, Agostino confessa, con la consueta umiltà in cui più che mai brilla il suo genio teologico: « Poté anche accadere che, per una segreta ragione a me ignota si descrivesse questa città che chiamiamo terrestre, da Caino a Lamech e ai suoi figli, e che poi lo scrittore sacro non abbia più ricordato le altre generazioni anteriori al diluvio » (21).

Ora è precisamente quello che noi siamo finalmente in grado di capire, oggi, dopo cinquecento anni di sviluppo del grande incontro tra la chiesa di Cristo e le genti di Caino, testimoni e profeti, tinti del sangue dell'agnello, Tommaso Moro e il Savonarola.

Il che ci pone in dovere di una ulteriore illustrazione di questo capi-

---

21) Sant'Agostino, « *La Città di Dio* », Lib. 15, cap. 20.

tolo, stante lo scenario teologico e storico che esso dischiude e di cui noi siamo gli avventurati eredi in una maturità piena.

* * *

Dice il testo sacro che i « figli di Dio », cioè quelli della linea della « salvezza », che avevano già una tradizione di religiosità ordinata a quel fine (Genesi 4, 26; 5, 22-29), si unirono carnalmente alle « figlie degli uomini », cioè del ramo della linea di Caino, i quali erano rimasti o erano tornati in Mesopotamia, corrotti e spregiudicati, come s'è detto.

Dio è geloso dei suoi tesori, in particolare di queste selezioni genetiche, per il fatto che contengono il tessuto del progressivo piano della salvezza. Si ricordi la precisione e la solennità con cui Matteo e Luca riportano la genealogia di Gesù. Quella di Giovanni poi risale direttamente al verbo, in quanto è la persona di Cristo generata dal Padre.

Un incrocio di linee genealogiche, si risolve, di fatto, in un incesto. E da quell'incontro incestuoso ai tempi di Lamech nacquero dei « giganti ». Forse mostri di statura, ma ancora più mostri di superbia e di empietà. Prototipi di coloro che perpetuano il peccato che già fu di Lucifero e dei progenitori, di volere assere simili a Dio per una strada che non è quella di Dio. E' il dominio del mondo contro Dio. E' la tentazione che Satana osò rinnovare contro Gesù: « tibi dabo ».

Questo meritava il diluvio. Ma limitatamente al luogo e alle persone responsabili. E' il piano della salvezza che andava ricuperato; erano i prescelti che andavano riconfermati in modo che se ne ricordassero per sempre. Il più del genere umano invece, continuava a « fuggire ramingo », per le vie del mondo, come se nulla fosse stato.

Dice bene maestro de Vaux, dei domenicani della scuola biblica di Gerusalemme, che la catastrofe del diluvio servì principalmente a inculcare il carattere della giustizia e della misericordia di Dio nella linea della salvezza. Mistero di fede che la chiesa insegna sempre più analiticamente col passare dei secoli (22).

Perciò il concetto della punizione di tutto il genere umano col diluvio è sostanzialmente contraddittorio. Infatti, dal racconto biblico appare chiarissimo il concetto dell'arca che galleggia sulle acque, non come simbolo dell'umanità salvata, ma della chiesa salvatrice. Questa ha nell'iride in cielo il « segno » della salvezza di tutte le genti, cioè nel suo sposo, re e capitano, Cristo Gesù.

La ragione che adducono coloro i quali sono ancora dell'opinione dell'universalità assoluta del diluvio per logica connessione, vale per il contrario. Appunto perché la creazione ha quel carattere universale, l'autore sacro si preoccupa di porre in rilievo il modo « particolare » della sua salvezza.

Il comando rivolto a Noé, dopo il diluvio: « Crescete e moltiplicatevi e riempite la terra » (Genesi 9, 7), non è il rinnovamento del comando dato ai progenitori, supposta la riduzione del genere umano a sette persone. Fermo il concetto della linea particolare della salvezza, la ripetizione del

22) « *La Bible de Jérusalem* », Ed. du Cerf, Paris, 1951, Vol. 1, Gen. 6, 5, nota b.

comando biblico, dopo la grande purificazione nelle acque diluvianti, ha il significato che sarà poi integralmente inteso a pentecoste. La chiesa di Cristo è l'arca dei battezzati, dei santi mediatori e corredentori, che con Cristo « giudicheranno il mondo e gli angeli » (I lettera ai corinti 6, 2-3), e che pertanto si moltiplicano e riempiono la terra, con altra industria e altra fecondità.

Navigando sulle acque della grazia di Dio, verso i lidi della natura degli uomini, la chiesa dei battezzati si diffonderà su tutta la terra, sincronizzandosi al ritmo della storia delle genti, prima con le genti della linea di Set, poi con quella più ampia di Caino.

I popoli elencati dal Genesi (10, 1 e segg.) non sono il genere umano dopo il diluvio, ma ciò che era conosciuto da Israele all'epoca di Salomone (23). In questo quadro Israele opererà progressivamente come popolo di Dio, dal quale nascerà il salvatore coscientemente atteso da tutte le genti sparse pel mondo. Ma alle genti il nato salvatore andrà incontro per la via misteriosa del continuo, mistico rinnovarsi del suo stesso sacrificio sugli altari del culto cristiano (24).

I popoli derivati da Noé nelle tre genealogie di Sem, Cam e Jafet, indicano i motivi dialettici secondo i quali si svolge il piano della salvezza, mentre la generazione dei « cainiti » porta per il mondo la speranza semplice e universale, secondo la legge di natura e quindi della storia delle nazioni. Dopo il diluvio, questo risulta sempre meglio rivelato dalle sacre scritture, con l'elezione di Abramo, con le due cattività di Israele, sotto Egitto e Babilonia, con il formarsi cronologico degli imperi delle genti direttamente collegate con Israele, e che termineranno la loro funzione, con Israele stesso, dopo l'avvento del redentore atteso (Daniele 2, 31).

Forse i magi, venuti dall'oriente (forse dalla terra di Nod?) alla culla di Betlemme, sono la prima avanguardia dei cainiti sparsi pel mondo; e forse vengono in prima riparazione al delitto di quei che avevano provocato il castigo del diluvio mescolandosi con le ragazze dei « figli di Dio ». Ma poi, dei cainiti è il fondo umano dei germani, dei baltici, dei celti, degli abitanti delle pianure sermatiche e siberiane; cainiti sono gli uomini quasi improvvisamente emersi dalle Americhe, dall'Africa non mediterranea, da tutta l'Asia al dilà delle montagne, dall'Oceania: nelle isole del Giappone, nelle isole della Sonda, in quelle del Pacifico, dalle Filippine, dalle Haway, dalla Polinesia. Sono ben queste le « isole lontane », le « isole delle genti », cui va incontro la salvezza, secondo le concordanti profezie di Isaia, di Sofonia, di Geremia, di Ezechiele, di Davide e di Salomone, riprese dalle ultime visioni dell'Apocalisse.

Dalla linea della salvezza sorgerà, invece, il Cristo salvatore, precisa « radice di Jesse ». Dal Figlio dell'uomo, vero Figlio di Dio, verrà il popolo di Dio, raffigurato bensì da Israele in tutti i particolari, ma che nella pienezza della realtà figurata, sarà la chiesa cattolica. Questa, dopo pentecoste, rende visibile « il mistero nascosto nei secoli », che costituisce il vangelo personale di Paolo, e che perciò la chiesa ha sempre conosciuto,

---

23) « *La Bible de Jérusalem* », Genesi, Vol., pag. 68, nota b.

24) Renovatio, luglio-settembre 1967, « *Rivelazione e magistero* », pag. 423.

ma che il secondo concilio Vaticano ha messo in particolare luce, secondo la maturità raggiunta dalle genti del nostro tempo (25).

* * *

Savonarola ha presente questa panoramica dei popoli quando, commentando il Genesi, dice: « Restano, ti dico, confusi gli intelletti più grandi in certe cose che son dette nella scrittura sacra molto sottilmente, e credi a me che ancora non s'intende quel capitolo » (26).

A rigor di termini, Savonarola salta la questione delle due genealogie di Caino e di Set, ponendosi regolarmente a dopo il diluvio. Ma già nell'opera della creazione egli vede disegnarsi la chiesa, in termini a noi stessi ignoti e che, elevando di colpo il discorso alle ragioni speculative, ci porta nella giusta visuale teologica della rivelazione. Vale la pena di conoscere il testo che riuscirà prezioso per più di un teologo:

« Santo Augustino e santo Tommaso vanno disputando queste parole: "fiat, fecit et factum est", molto sottilmente. E prima noi confessiamo che il Signore Dio è trino e uno, e che dal Padre è generato il Figlio, e che dall'uno e dall'altro procede lo Spirito Santo. Queste processioni non sono, come dice Ario, per volontà, ma per natura, come necessariamente seguita la gravità alla pietra. Quella cosa poi che è prima, si chiama essere, esemplare del conseguente, e così le processioni divine sono esemplare alle processioni delle creature nel seguente modo: ogni creatura procede da Dio e ha l'essere da lui a similitudine della processione del Figlio "in divinis". Di poi le creature si convertono al Creatore, e nascevi amore tra Dio e la creatura, quasi a similitudine della processione divina dello Spirito Santo. E perciò dice la Scrittura: "Et vidit Deus quod erat valde bonum". Colui che opera una cosa per volontà mediante l'intelletto, si forma prima l'idea dentro, dalla quale procede poi l'effetto che egli vuole operare. Così Iddio, volendo creare il mondo, ebbe prima dentro all'intelletto l'idea del mondo; di poi lo creò, e procedettero da quella idea tutte le creature » (27).

In altro luogo, tacendo di proposito del diluvio, Savonarola parla dell'origine del genere umano da Adamo, ed espone il concetto dialettico della salvezza progressiva, mediante l'acciecamento degli uni e l'illuminazione riportata dagli altri, esattamente secondo « il mistero nascosto nei secoli » di Paolo (28).

Infine, Savonarola si pone con Tommaso d'Aquino la questione del perché Gesù Cristo non si sia incarnato al principio o alla fine della storia, bensì a un certo momento preciso tra i due termini estremi e opposti. Tommaso dà alcune ragioni che sostanzialmente entrano nello schema seguito fin qui, e Savonarola dimostra di conoscerle. Esse si riassumono nell'esaurirsi in Cristo delle due vie nelle quali, fin dall'inizio, si instradò la storia della salvezza. Vale a dire: da un lato la linea della legge di natura, non ignorando il problema del male secondo l'origine soprannaturale del genere

25) Renovatio, luglio-settembre 1967, *« Rivelazione e magistero »*, pag. 207.

26) Savonarola, *« Prediche italiane ai fiorentini »*, Vol. III, 2, pag. 512.

27) Ib. pag. 511.

28) Savonarola, *« Prediche sull'Esodo »*, opera omnia, Ed. Naz., pred. IX, pag. 246, n. 1-10.

umano (Caino); dall'altro la linea della legge di Mosé, preparata per vie di progressiva selezione di natura e di grazia sovrannaturale, nella linea dei patriarchi, a cominciare da Abele-Set.

Dopo Cristo, il disegno prosegue in tutta la sua applicazione, con la chiesa dei battezzati, conformemente a quanto Paolo spiega in ogni sua lettera, essendo quello « il suo vangelo »; e nella lettera ai romani, in particolare, l'apostolo presenta dapprima il confronto tra il vecchio e il nuovo Adamo (cap. V), poi l'attesa di tutto il genere umano della rivelazione del mistero dei « figli di Dio » (cap. VIII), infine la dialettica storica tra Israele e le genti, che prosegue, passando dalla linea setita a quella cainita, fino alla fine del mondo (cap. XI). Tutto questo rivisto in Savonarola.

Savonarola aggiunge in realtà qualcosa, come al solito, assecondando il suo genuino e congeniale spirito umanistico-rinascimentale. E le novità, a questo punto, sono almeno due.

Prima di tutto Savonarola applica quella dottrina a Firenze che egli definisce « ombelico d'Italia », vale a dire centro generatore, benché egli abbia ben chiara la funzione dell'Italia e particolarmente di Roma « caput mundi », specialmente in riferimento al primato del romano pontefice.

In secondo luogo, egli tiene aperta la ricerca, con il seguente giudizio: « Si assegna bene qualche ragione perché il salvatore non venne nel principio del mondo, quando Adamo ebbe peccato. Ma per che causa non venisse dieci anni o cento anni prima o poi il tempo che venne, questo non si sa. Molti punti sono che dall'uomo non si sanno » (29).

Non indulgiamo ora nella simmetrica dimostrazione scritturale, che ben si ritroverebbe nel Moro. Ci basterà ricordare lo straordinario interesse che l'umanesimo portò alla Bibbia, considerata non più nel modo allegorico tanto caro al medioevo, ma sempre meglio come testo di lettura e di meditazione secondo il significato letterale, anche laddove lo stesso autore sacro si serve dell'allegoria per indicare la fitta realtà delle origini dell'uomo e gli sviluppi del piano della salvezza.

Così era intesa la Bibbia nella lettura che ogni giorno se ne faceva a mensa in casa di Tommaso Moro; in quella piccola comunità londinese di Chelsea, che era il regno vagheggiato di « Utopia » e di cui Tommaso Moro era il re.

Ognuno è in grado, oggi, di valutare gli sviluppi che questo costume dell'amore alla Bibbia, instaurato dagli umanisti e massimamente dal suo santo Tommaso Moro, ebbe poi tra i cristiani della protesta, dapprima, e ora tra i cattolici del concilio Vaticano II.

Proprio mentre Tommaso Moro comunicava all'amico Erasmo di « essere stato eletto re di Utopia », in quel piccolo regno famigliare in cui pur brillava un'idea universale ed era stato ritrovato il bandolo della generazione cainita, Erasmo usciva con l'edizione greca del nuovo Testamento. La quale costituiva il traguardo supremo delle sue aspirazioni umanistiche, per

---

29) Savonarola, « *Prediche italiane ai fiorentini* », Vol. III, 2, pag. 195.

30) Chambers, « *Tommaso Moro* », o.c., pag. 186, 234, 329.

31) Ib. pag. 97, 150-154.

ricostruire quella « età dell'oro » che si perdeva nel ricordo antico delle leggende mitologiche e più precisamente della preistoria, che le scienze moderne vanno disseppellendo via via, ma su cui sorge sempre più radioso il sole della rivelazione scritta da Dio (31).

Gli americani di Tommaso Moro.

Fu il genio di Erasmo che immediatamente avvertì come la cosa più sorprendente dell'« Utopia » di Moro era che, dicendo di non esistere — utopia in greco vuol dire « in nessun luogo » — esisteva più che mai nella realtà storica e di natura in cui gli uomini del suo tempo vivevano e da cui stavano allontanandosi del tutto.

L'isola a cui Tommaso Moro allude con l'« Utopia » c'era veramente, ed era prima di tutto l'Inghilterra nel suo fondo natìo, quella che s'impersonava almeno in lui e nel suo piccolo « regno di Chelsea » alle porte di Londra, e che egli difese fino al martirio, proprio scrivendo « l'Utopia », contro la tirannide di Enrico VIII.

E l'isola utopica significava poi l'Europa degli umanisti, di Pico della Mirandola e di Erasmo, dell'unità nei principii primi di natura, di comunità nelle origini storiche, di apertura onesta e sacra alla religione di Cristo, tutto distrutto dall'avvento dell'irrazionalità luterana, sfociata nel dispotismo dei prìncipi e nel pervertimento umanistico del cavaliere Ulrico von Hutten.

Infine l'isola di « Utopia » era l'umanità intera, sempre più coscientemente e dolorosamente alla ricerca delle proprie sorgenti per attuare le proprie infinite speranze, i cui orizzonti si dischiudevano in quei giorni con la scoperta dell'Àmeriche (32).

Quanto cammino da quei giorni! Eppure i più rimangono nell'ignoranza che Erasmo lamentava, specialmente del contenuto vero dell'« Utopia » dell'amico Moro. Come se la creazione del mondo e dell'uomo fosse avvenuta simultaneamente sei mila anni or sono; come se il diluvio fosse stato davvero universale e non limitato alla generazione di Set e a qualcuno di quella di Cain; come se il genere umano non apparisse ormai nella sua chiara composizione di stirpi e di popoli quale fin dall'origine si ramificò sulla terra, obbedendo alla legge di natura e al comandamento positivo di Dio; infine, come se tutto ciò fosse indifferente, mentre è fattore determinante della storia universale.

Peraltro, non mancano le esagerazioni di coloro i quali ritengono che gli splendidi uomini che noi conosciamo, presso tutte le stirpi, fino a costituire la maggioranza tipica della stirpe stessa, siano il frutto di una interminabile evoluzione sempre in atto, di cui la scimmia sarebbe l'anello di congiunzione tra infinite specie antecedenti e l'uomo. L'uomo è stato creato da Dio in uno stato perfetto e in perfetta armonia con l'universo, al punto

32) Tommaso Moro, *« Epistolario, lettere di Erasmo »*, Londra, 1642, pag. 47. *« Nam neque nobis venit in mentem quaerere, neque illi dicere in qua parte novi illius orbis Utopia sit ».*

che, aiutando la provvidenza con la sua continua assistenza di natura e di grazia, il genere umano è passato attraverso tutte le vicissitudini, riemergendo via via con intere stirpi che delle origini mantengono intatta l'immagine e la somiglianza di colui che ha creato l'uomo: vuoi nella linea di Cain, vuoi in quella di Set (33).

Non c'è dubbio alcuno che, nella sua « Utopia », Tommaso Moro voglia descrivere innanzitutto l'uomo come sarebbe secondo la ragione e quindi la legge di natura. Ma, questo, Moro l'intende non come un'astrazione inconcludente, bensì quale indicazione dell'uomo come è riconoscibile ovunque, « ut in pluribus », direbbe Tommaso d'Aquino, secondo il primo atteggiarsi naturale dell'uomo e la prima inclinazione della grazia (34).

Infatti, Tommaso Moro dice che nell'isola di « Utopia » i romani e gli egiziani, cioè i due popoli più caratteristici delle origini dell'occidente, arrivarono quando già gli utopiani esistevano, sbarcando anzi in seguito a un naufragio, quasi a indicare il fallimento della civiltà rispetto all'uomo come Dio lo ha fatto (35).

Gli « utopiani » poi erano già « educatissimi » — prosegue Moro — e capaci di assimilare istantaneamente la civiltà che loro arrivava, superandola pure in alcuni punti; per cui il Moro si pone la questione se mai gli « utopiani » fossero di origine greca o persiana, cioè dell'altro filone più culturalmente significativo dell'occidente (36).

Ma Tommaso Moro va oltre, e dice che i suoi « utopiani » definiscono tutti quelli che non sono della loro isola col nome di « ultra-equinoziani », vale a dire le stirpi abitanti sotto l'equinozio del nord, quindi i mentovati greci, persiani, egiziani e romani. Perciò gli « utopiani » non sono nessuno di questi, e qualcosa di più.

Infine, l'isola esiste in concreto, al punto che Tommaso Moro fissa la data precisa in cui avvenne l'incontro tra gli « utopiani » e gli « ultra-equinoziali » cioè milleduecento anni innanzi al tempo stesso in cui Moro sta scrivendo l'« Utopia », il che ci porta all'anno 313 dell'èra volgare (37).

Quest'isola è dunque veramente l'Inghilterra, nella sua costituzione originaria, come Cesare la trovò e come Costantino la lasciò, andando a ricongiungere il concetto dell'impero con quello del cristianesimo in oriente, di cui l'Inghilterra sarà l'erede meglio disposta durante tutto il medioevo, e infine la protagonista dal momento in cui l'isola diventa il centro del mondo con la scoperta dell'America e di tutti gli altri continenti (38).

Un'altra finezza dell'« Utopia » di Moro viene a conferma di tutto il discorso, come giustamente osserva il Toffanin: « L'Utopia non importuna il mito platonico dell'Atlantide, ma lo presuppone dalla prima all'ultima

---

33) Jacinto Scaltriti, *« Teilhard de Chardin, mito o herejia? »*, o.c. pag. 140.

34) Tommaso Moro, *« L'Utopia »*, o.c. pag. 66 segg., Tommaso d'Aquino, *« Summo Teologia »*, I, q. 23, a. 7, ad 1.

35) Tommaso Moro, ib. pag. 24-29.

36) Tommaso Moro, ib. pag. 55.

37) Tommaso Moro, ib. pag. 29.

38) Chambers, *« Tommaso Moro »*, pag. 86, 133; Chesterton, *« Breve storia d'Inghilterra »*, Garzanti, Milano, 1947, cap. 1 e 7.

pagina » (39). Sviluppando il concetto nella linea rigorosamente scientifica e tecnica, Francesco Bacone darà appunto il nome di Atlantide alla sua vagheggiata società nella quale, oltre la legge naturale, trionfi la scienza e la tecnica. Sarebbe però utile studiare se l'Atlantide di Bacone fosse più vicina alla libertà che sta al centro dell'« Utopia » che non alla tirannide in cui si risolverà il ciclo storico dei Tudor d'Inghilterra.

A buon conto, ciò che era stato riminiscenza o sogno o fondata attesa per Platone, Aristotele e Scipione, appariva quasi improvvisamente come piena realtà a Tommaso Moro, in quella sua Inghilterra, riscoperta in un momento storico preciso — come la Firenze rinascimentale di Savonarola — nelle sue origini lontane e nelle sue prospettive « utopiane », ciò dell'uomo come Dio l'ha creato e l'ha costantemente accompagnato, incontro alla salvezza eterna e alla restaurazione in Cristo di tutte le cose (40).

L'anno 313 dell'èra volgare non è soltanto l'inizio dell'« èra costantiniana » o, per meglio dire. della soggezione ai nuovi faraoni per sfociare nella cattività babilonese del popolo di Dio « circa all'anno nocevento »; ma è anche l'incontro del Cristo con tutte le genti, nella compiutezza del disegno provvidenziale imperniato sull'idea di Roma, e che appunto l'oriundo britannico Costantino portò a compimento, congiungendo l'occidente di Cesare con l'oriente di Pompeo e di Antonio, nel segno della croce apparsagli in cielo alla vigilia della decisiva battaglia di ponte Milvio (41).

Moro vedeva tutto questo del passato; ma lo rivedeva ora sui più vasti orizzonti al di là dell'Atlantico, dove la Nuova Inghilterra sarebbe divenuta un giorno gli Stati Uniti d'America.

Il Savonarola e i turchi.

Il giovane Savonarola era cresciuto molto vicino alla corte degli Estensi di Ferrara, ove il nonno Michele, suo principale educatore, era medico del duca e della corte stessa. Il nipote avrebbe dovuto seguire la carriera dell'avo, e già stava avanti negli studi di medicina e di umanità. E quando a ventitre anni il nostro giovane laureando lascia il mondo, lo sdegno già pienamente cristiano del futuro riformatore rivela il fondo civile della sua natura di uomo e di italiano. Nella lettera di commiato al padre, il giovane Savonarola scrive che « neppure se credesse di divenire più grande di Cesare » recederebbe dal proposito di essere « militante cavaliere di Jesù Cristo ». Il confronto è significativo (42).

E ancor più rivelatori sono gli accenni agli antichi eroi di Roma, Bruto e Fabrizio, Mario, Silla, Catilina e ancora Cesare, nelle due composizioni

---

39) Toffanin, *« Storia dell'umanesimo »*, Zanichelli, Bologna, 1950, Vol. 3, pag. 40.

40) Tommaso Moro, *« L'Utopia »*, pag. 79; Concilio Vaticano II, costituzione pastorale sulla chiesa nel mondo contemporaneo *(Gaudium et spes)*, n. 38; atti degli apostoli, 3, 21.

41) Renovatio, luglio-settembre, *« Rivelazione e magistero »:* l'era costantiniana nel pensiero del cardinale Siri; conclusione: la romanità.

42) R. Ridolfi, *« Lettere di Savonarola »*, Hoelsky, Firenze, 1933, pag. 1.

poetiche di quegli anni verdi, « De ruina mundi » (1472) e « De ruina ecclesiae » (1475), chiamati in causa per condividere l'indignazione contro tanto disordine civile e cristiano insieme. Redatte in termini petrarcheschi, le due canzoni riecheggiano qualcosa di Cola di Rienzo (43).

Decisamente sul piano umanistico, invece, è il concetto del nostro, che persino il folle Nerone sarebbe giustificato nelle sue persecuzioni, se si fosse trovato dinanzi a una Roma così degradata come ai tempi di Alessandro VI e Cesare Borgia; e stupisce la profondità teologica con cui questo giovane Savonarola rileva come gli antichi greci e romani non avrebbero più udito la voce della chiesa in quel secolo quindicesimo, perché questa s'era rifugiata in cielo con la sua regina, vale a dire bisognava andarla a riscoprire nella sua matrice di chiesa trionfante con Maria assunta in cielo.

Questa è senz'altro l'impostazione dell'umanesimo cristiano che già abbiamo trovata in Tommaso Moro, nel quale l'aspetto culturale è bensì più marcato, essendo questa la sua vocazione specifica di laico, ma senza alterare la sostanza dei termini che vede sempre Dio al primo posto, riconosciuto nel figlio suo Gesù Cristo, nel quadro e nel mistero della sua santa chiesa.

E come il prevalere del fattore culturale e temporale, proprii della vocazione di un laico come Tommaso Moro, non sminuisce il concetto superiore di Dio, così il prevalere del fattore religioso nelle sue prospettive decisamente profetiche ed escatologiche, quali si esprimono in Savonarola, non mortificano il concetto dell'uomo, del suo regno, delle civiche libertà, di tutto ciò, in una parola, che Tommaso Moro pose e intravide nella sua isola di « Utopia ».

E' importante notare come Tommaso Moro ambisse alla vita religiosa, tra certosini o francescani, nei suoi primi anni, e come si decidesse alla vocazione del laico appena ultimata la traduzione della vita di Pico della Mirandola. Durante tutta la sua vita, peraltro, Tommaso Moro visse con il rigore di un monaco, pur con feconda e sceltissima famiglia. E quando si avvicina l'ora della morte, quale prigioniero di stato, ha modo di praticare ciò che in gioventù gli era parso di dover seguire come vita migliore.

Intrecciando gli stessi motivi, ma alla rovescia, il frate Savonarola (44) muore quale fondatore di repubblica, lui che aveva predicato instancabilmente il Cristo re il primato assoluto di Dio. Invero, il motivo civile che abbiamo visto ardere nel cuore del giovane Savonarola, si manifesterà come una irradiazione del suo altissimo spirito di profeta del nuovo Testamento, che dei profeti dell'antico avrà lo stile e la sostanza.

A un certo momento l'appello all'Italia, alle più significative città d'Italia, diventa una nota dominante della predicazione di Savonarola. E' vero che è un richiamo di penitenza, cioè a un ritorno con la mente, con il cuore e con le opere alla sintesi storica di Cristo, e quindi al Cristo re; ma con una conseguente sensibilità di natura che pone il Savonarola senz'altro nella linea dei grandi cristiani d'Italia ai quali si deve la sopravvi-

---

43) G. Savonarola, *« Poesie »*, Carabba Editore, Lanciano, 1914, a cura di Cesare Guasti e di Isidoro Del Lungo.

44) Chambers, *« Tommaso Moro »*, pag. 94, 115-117, 203, 392.

venza, la vera grandezza e l'autentica unità della patria italiana: da Benedetto da Norcia a Gregorio Magno romano, da papa Ildebrando toscano a Francesco d'Assisi, da Dante Alighieri alla Benincasa.

Come Dante che parla del « buon Augusto » e pone Traiano in paradiso, così Savonarola dice che Teodosio è santo, chiama Costantino grande e nomina Ottaviano vicario di Dio: altissimo concetto di base che Savonarola stesso spiega, in quanto l'ordine romano coincide storicamente con l'ordine naturale che pur viene da Dio ed è fatto strumento della rivelazione cristiana (45).

Con frase espressiva, Savonarola definisce Firenze « l'ombelico d'Italia »; indica Venezia come autentica erede e quindi modello aggiornato del genio politico e civile di Roma; e sembra avere lasciato a Genova il suo cuore, predicandovi il quaresimale del 1493 in santa Maria di Castello, constatandovi i vantaggi civili e religiosi della più antica libertà (46).

Come san Francesco, così Savonarola torna « all'italica erba », e rimembra sicuramente, a equilibrio con Roma della sua Firenze umanistica e rinascimentale, il « crudo sasso », posto « intra Tevero e Arno », ove Francesco « da Cristo prese l'ultimo sigillo ». L'amore di Savonarola per Francesco d'Assisi. « il più santo degli italiani e il più italiano dei santi », è preciso e come si deve (47).

In Savonarola è viva la tradizione italica e della stessa fondazione di Roma da Enea, ultimo eroe di Troia. Tradizione che Virgilio raccoglie dedicandovi tutta l'« Eneide », che Agostino accetta nella « Città di Dio », che Dante pone a origine consapevole della sua « Divina commedia » e ancor prima espone ampiamente nel « De Monarchia ». Tradizione che non è affatto un mito e tanto meno una favola, ma storia senz'altro, che vuol essere una precisa genealogia (48). Savonarola poi, che viene per via di madre da Mantova, la patria di Virgilio, e per via di padre da Padova, la patria degli Alighieri, sente vivamente questa eredità. Ed è curioso come fra Bartolomeo della Porta, autore del più celebre quadro del nostro, lo esprima con un profilo e un'espressione etruschi del tutto danteschi.

Questo umano e civile sentire di Savonarola, appare in modo caratteristico nell'antitesi costante che il Savonarola stesso pone tra la sua stirpe degli « ultra-equinoziali » (per dirla con il Moro) e quella degli « aquilo-

---

45) Inf. 1, 71; Savonarola, « *Prediche italiane ai fiorentini* », o.c. Vol. I, pag. 338; Vol. III, 2, pag. 419; Savonarola, Reggimento di Firenze, opera omnia, Ediz. Naz., o.c., pag. 467, n. 21. Conosciamo l'ultima recente requisitoria contro i romani, in Simone Weil, Écrits historiques et politiques, Gallimard, Paris, 1960, pag. 11-84. Condividiamo con Savonarola e tutta la tradizione cristiana l'avversione alle mostruosità pagane anche dei romani; però, come la Weil è così pronta a cogliere il lato positivo di tutte le altre culture, così la chiesa ha fatto di Roma e di tutto ciò che, essendo di natura, è già il *Logos* che splende in ogni uomo che viene in questo mondo (Giov Prologo).

46) Savonarola, « *Prediche italiane ai fiorentini* », Vol. I, pag. 145; Vol. III. 1, pag. 186, Vol. III, 2, pag. 51; prediche raccolte da G. Baccini, pag. 221.

47) « *Paradiso* », 11, 105-107, Savonarola, « *Prediche italiane ai fiorentini* », Vol. III, 1, pag. 433; Vol. III, 2, pag. 385, 390-91, 491, 500; « *Prediche sull'Esodo* », opera omnia, ed. naz., predica XI, pag. 315, n. 26, XII, pag. 20-21; XVIII, pag. 178, n. 18.

48) Sant'Agostino, « *La Città di Dio* », Lib. 15, cap. 19. Dante, inf., 1, 73; « *De Monarchia* », II, 3, 6.

nari », cioè le genti del nord, e gli « orientali », quasi matrice degli altri o comunque un tutt'uno.

Ecco un testo che Savonarola cita da san Tommaso, su cui torna sovente, come su di un testo classico, quale di fatto è, e il cui senso spregiativo si spiega con la conoscenza puramente empirica e tradizionalmente bellica che i « mediterranei » avevano dei « barbari », ovvero degli « aquilonari » e degli « orientali », tra i quali ultimi i già mentovati Attila, Gen-Gis-Kan e Tamerlano, a capo dei loro tartari e mongoli che sospingono i turchi!

« I popoli che abbondano di sangue e sono forti di corpo, sono audaci nelle guerre, e però, mancando di ingegno, è facile farli stare soggetti a un principe. Non essendo inclini a macchinare insidie, a causa di quella debolezza di mente, seguono il principe come le api fanno per il loro re, il che è visibile nei popoli aquilonari. Quelli poi che hanno ingegno ma mancano di sangue, si lasciano facilmente sottomettere da un solo principe, essendo pusillanimi. E molto più quando mancassero nell'una e nell'altra parte» (49).

Il confronto è fatto con i « popoli ingegnosi, che abbondano di sangue e sono audaci », cioè gli italiani, e tra questi « il popolo fiorentino, ingegnosissimo tra tutti i popoli d'Italia ». La stessa empiria e passionalità di giudizio, ci rivela il congeniale e vivo sentire del Savonarola, il quale, però, non manca di correggere in meglio il suo pensiero nella linea di Tommaso Moro. A un certo momento, per Savonarola, i popoli «aquilonari» e «orientali» avrebbero fatto maturare la storia. Eccone la prova: « Il leone è animale forte e ha ossa forti, in modo che percuotendolo col ferro butta fuoco; e può significare quei principi che hanno da venire in Italia: i quali avranno forte ingegno più che gli italici, e animo grande; saranno duri e saldi nelle loro imprese, e accesi d'ingegno più che i principi d'Italia, perché Dio sarà con loro e li aiuterà, mentre agli altri torrà la forza e l'animo » (50).

Abbiamo già detto in quali termini di arcana incertezza si pone il problema antropologico delle origini prime e delle genealogie successive del genere umano, ma abbiamo pure sottolineato con quale innegabile sicurezza appaia ormai l'esistenza dei fatti, alla luce di un po' di scienza e di tanta rivelazione oralmente tramandata con la fede.

Il medioevo aveva allargato l'orizzonte storico-geografico appena al di là degli stessi confini romani del nord; e pur era stata già una nuova grande esperienza di cui l'ordinamento feudale e l'arte gotica sono i frutti che ci lasciano tuttavia pensosi. Ma la limitatezza geografica e la cultura che rimarrà lungamente barbara, non susciteranno alcun sospetto circa la radice e la sostanza dell'arcano. Fu già un miracolo la rivoluzione, impropriamente detta aristotelica, di Tommaso d'Aquino.

Mercé gli umanisti e le altre circostanze del tempo che andava maturando, la radice e la sostanza si rivelarono per primi a Tommaso Moro che ne diede notizia e forte riflessione nella sua « Utopia ». Ma per altra via anche Savonarola vi arriva: ed è la via deiturchi; già entrati nel nostro

---

49) Savonarola, *« Reggimento di Firenze »* opera omnia, pag. 446-447; *« Prediche italiane ai fiorentini »*, Vol. III, 1, pag. 186, 206.

50) Savonarola, *« Prediche italiane ai fiorentini »*, Vol. III, 1, pag. 368.

discorso, non nella linea degli « ultra-equinoziali », ma in quella degli « utopiani » di Moro.

I turchi si presentavano al Savonarola ancora come qualcosa di estraneo, come gli « aquilonari » e gli « orientali » della tradizione medioevale. Ma questa volta la sua sorprendente intuizione dei prossimi mutamenti di scena, ci sorprende ancor più. Se veramente i turchi sono un ramo della stirpe cainita, è nei turchi che tale stirpe diede i primi segni storici di autentica grandezza tra le genti del Mediterraneo.

Oltre che come profeta e come apostolo, è pure come uomo che Savonarola guarda con intelligenza rara e con amore ancor più raro ai turchi. E' la stessa intelligenza e lo stesso amore con cui Savonarola guardava agli uomini in genere del suo tempo. E perciò si spiega che intorno a lui si polarizzasse l'attenzione e la simpatia, avolte l'amore completo e l apiena dedizione, di uomini umanistici e rinascimentali come Lorenzo il magnifico, Nicolò Machiavelli, Leonardo da Vinci, Michelangelo Buonarroti, Pico della Mirandola, il Botticelli, il Della Porta, il Poliziano. Dirà per tutto lo scettico Guicciardini: « io ne sono dubbio e non ci ho opinione resouta in parte alcuna... Ma bene conchiuggo questo, che se lui fu buono, abbiamo veduto ai tempi nostri un grande profeta; se fu cattivo, un uomo grandissimo» (51).

E nuovi dcisivi fattori venivano a commuovere in quei giorni gli animi di coloro che, come Savonarola, guardavano attentamente e cristianamente ai movimenti delle nuove genti.

E' stato rilevato che gli « spiriti magni » del « nobile castello » di Dante sono autentici sosia degli abitanti dell'« Utopia » di Moro (52). C'è solo da notare che gli « utopiani », nella mente di Moro, prevengono nel tempo quelle stesse genti che Dante pone nell'alto silenzio del limbo.

Invero, non si può pretendere da Dante quello che, ancor più prematuro in Tommaso d'Aquino, appena s'apriva alla mente di Tommaso Moro. La mente dei medioevali urtava contro l'invalicabile muraglia dell'Islam e restava al di qua delle colonne d'Ercole. Le poche anime per le quali si poneva il problema dell'accessibilità del battesimo erano quelle sperdute tra le grandi foreste « aquilonari », « in silvis », come dicevano.

Eppure Dante sente tremendamente il problema delle origini della stirpe in dipendenza con quello della salvezza universale. Dante lo chiama: « il gran digiuno che lungamente m'ha tenuto in fame » (Paradiso 19, 25 e 33). E ne esce con libertà di poeta e di cristiano, ponendo in paradiso due non-battezzati, uno prima di Cristo e l'altro dopo Cristo, Rifeo e Traiano, esclamando ammirato: « O predestinazion quanto è remota — la radice tua da quegli aspetti — che la prima cagion non veggion tota » (Paradiso 20,130).

L'anima di Savonarola è vivificata da questa stessa brama e macerata da quel medesimo digiuno « cotanto vecchio », ormai acuito, peraltro, dall'infittirsi degli studi umanistici, in Italia specialmente, da Petrarca in poi, e reso drammatico dai grandiosi avvenimenti che ora si producono sulle frontiere delle genti e di cui risuona tutta la predicazione di Savonarola.

---

51) Guicciardini, *« Storie fiorentine »*, Bari, Laterza, 1931, pag. 156.

52) Toffanin, *«Storia dell'umanesimo »*, o.c. Vol. III, pag. 39; Inf. 4, 119.

Nell'anno 1453 Costantinopoli era caduta nelle mani dei turchi i quali s'erano portati rapidamente fino alle porte di Belgrado e sull'Adriatico occupando l'Albania. Il fatto era di un'importanza eccezionale, sia perché crollava definitivamente il fronte cristiano tenuto da Bisanzio per più di mille anni, sia perché gli esuli greci, portando con sé il massimo di documenti possibile, venivano a dare un incremento senza paragone al rinverdimento umanistico dell'occidente, sia perché l'Islam si presentava ora sotto la precisa figura del turco, mentre fino allora era stato visto prevalentemente come espressione degli arabi, fratellastri di Israele, di tutt'altra vocazione sul piano della salvezza.

Savonarola era cresciuto mentre questi avvenimenti agitavano e arricchivano la storia d'Europa e della cristianità. E stava predicando nella val Padana, contando quarant'anni esatti, quando lo raggiunse la notizia che Granada era caduta, i mori erano in fuga, e già gli spagnuoli si apprestavano a inseguire gli arabi in Africa, ponendo fine a una dominazione che dai tempi di Carlo Martello non aveva più ripassato il mare. E' vero che il turco minaccerà l'Europa e la chiesa in modo mortale, e solo un duplice intervento di Maria arresterà per sempre il turco a Lepanto e a Vienna. Ma l'importante era che l'Islam si moveva e cambiava scena, e i turchi non erano gli arabi, il che è quanto Savonarola capiva, nella stessa linea di pensiero e di fede di san Tommaso Moro.

Né questo basta a segnare quei tempi come una svolta decisiva della storia universale. Savonarola stava predicando la quaresima a Genova, allorché prese consistenza la sbalorditiva notizia che il genovese Colombo aveva raggiunto le Indie per la via dell'occidente. Il fatto era determinante almeno quanto sarà lo sbarco degli uomini nella luna. Il che doveva presto rivelarsi anche più sconvolgente, perché Colombo aveva effettivamente confermato l'ipotesi della rotondità della terra con le relative conseguenze, ma lungo il cammino aveva pure scoperto un nuovo immenso continente, e su di esso nuovi uomini (come se gli astronauti trovassero uomini mai visti sulla Luna!), che erano le avanguardie della stirpe di Cain, dietro la muraglia dell'Islam e le mai solcate onde dell'oceano Pacifico.

Mentre i mercanti tornando, informavano che quel continente era come il paradiso terrestre ritrovato, fornendone prove più che convincenti, i missionari facevano sapere che quegli uomini sconosciuti credevano in Dio e attendevano il salvatore. Erano propriamente gli « utopiani » di Tommaso Moro.

Savonarola congiunge i due grandi eventi, il cambiamento di scena dell'Islam e la scoperta dell'America, per due ragioni precise. La prima è che l'Islam sarebbe stato preso alle spalle, presto; l'altra è che le nuove genti al di là dell'Atlantico, erano della stessa natura dei turchi. Erano « aquilonari » o « orientali », non della stirpe di Sem o di Cam o di Jafet. Il genere umano era più antico, e il diluvio era stato appena localmente universale.

Per evidenti ragioni storiche e geografiche, Tommaso Moro pone l'accento sugli « americani », come Savonarola lo pone sui « turchi »; ma è la stessa visuale del messaggio paolino, un nuovo sguardo a oriente e a occidente sul « mistero nascosto nei secoli »: cioè la salvezza universale lungo la via che, simbolicamente tracciata da Dio con Israele, s'inizia con la realtà

storica di Cristo, il cui contenuto infinito di unico redentore si applica storicamente attraverso il progressivo incontro della sua chiesa con le genti.

La profezia di Savonarola sulla conversione dei turchi, così insistente e commovente, come insistente e profondamente sentita è la speranza con cui Tommaso Moro dà ali alla sua « Utopia », acquista così il suo vero significato (53). E' il significato su cui ci invita a riflettere la Madonna di Efeso, che sempre più chiaramente si delinea all'orizzonte delle genti come l'assunta, quindi come il « gran segno » apparso nel cielo di Patmos all'apostolo Giovanni (Apocalisse 12, 1), con il conforto del concilio Vaticano che apre il dialogo con i musulmani dopo mille anni di « inutili stragi ».

E' uno dei segni più significativi dell'esodo di Savonarola dal medioevo e del suo umanesimo concreto, che egli sia il primo a non predicare più la crociata contro i turchi, ricordandoli per contro in quasi tutte le sue prediche, con amore, con speranza, preferendoli nettamente ai « tiepidi » cristiani e agli anticristi, protestando che se avesse potuto dire ai turchi le stesse cose che andava predicando a Firenze e all'Italia, quelli si sarebbero convertiti in massa (54).

Con la vittoria di Lepanto (1571) termina la lotta contro l'Islam come crociata. E questa è una delle verifiche più convincenti dello spirito profetico e umanistico di Savonarola, come il sorgere degli Stati Uniti d'America sarà la verifica più imponente dell'analogo spirito umanistico e profetico dell'« Utopia » di Tommaso Moro.

Il problema dello stato.

Non deve sembrare strano che la disputa tra umanesimo e medioevo, condotta attraverso l'immenso scenario delle genealogie del genere umano, si concluda nel problema politico dello stato.

La stessa vita di Gesù Cristo, cui fanno capo tutte le genealogie, quindi l'universo creato e la storia dell'uomo, si conclude in una tragedia politica.

Il regno di Cristo non è di questo mondo, ma appunto per questo Gesù Cristo è il re dei re e il signore di tutti i dominanti, siccome il suo regno è quello di Dio da cui tutto manifestamente deriva per tornare scalarmente a lui.

L'ontologia e la giuridicità del regno di Dio si inseriscono nella storia degli uomini perché è il complesso degli atti umani che fa la storia. Peraltro, in definitiva, la storia è storia politica, perché l'uomo fa la storia come società, e la società ha il suo compimento nell'ordine civile, governato con scienza e arte civili appropriate (55).

Nulla di strano, adunque, che i nostri due personaggi, così vivamente

---

53) Aquinas, Laterano, Roma, 1964, n. 3, pag. 374, segg.

54) Savonarola, *« Prediche italiane ai fiorentini »*, o.c., Vol. III, 1, pag. 315; Vol. III, 2, pag. 207, 254, 300 (« L'uomo carnale non può capire quest'opera »), 529

55) San Tommaso, *« Commento all'etica a Nicomaco »*, Ed. Marietti, 1949, Lib I, lect. 2, n. 23-25, 29-31. *« Commento alla politica di Aristotele »*, Ed. Marietti. 1951, Lib. 1, lect. 1, n. 41.

inseriti nel problema umanistico del loro tempo, muoiano tutti e due martiri del travaglio politico, in cui l'umanesimo andava cercando l'ordine nuovo, non meno di Socrate.

Il sincronismo della storia civile con quello della rivelazione progressiva del mistero della salvezza, che è il tema dialettico fondamentale di tutto il vecchio Testamento, si fissa definitivamente con Cristo e riprende con la chiesa di Cristo, aprendosi alle genti dopo pentecoste.

Ora è vero che il primo incontro con le genti di Cain avviene con i celti e i germani, da cui nacque il medioevo delle « Canzoni di gesta », del gotico incantatore, del sacro romano impero, dei comuni, delle somme teologiche. Ma il concetto non è esplicito né in teologia né nell'esperienza mistica: anzi il medioevo ritiene di avere in qualche modo, nel suo modo, « concluso » l'incontro di Cristo con le genti.

Il tempo in cui avviene la grande esplosione, come di una nuova genesi e una nuova pentecoste, e storicamente si lacera il velo che teneva nascosto ai secoli lo stesso vangelo paolino della salvezza, è la rinascenza. E le due voci che finalmente esprimono, come due angeli dell'apocalisse, la tradizione su quel punto, sono Tommaso Moro nelle isole britanniche e Girolamo Savonarola in Firenze, la nuova Atene cristiana.

Convalidate dal magistero della chiesa, queste due « voci » diventano luogo teologico, ovvero elevano decisamente la storia alla sua pienezza di luogo teologico di verità rivelata, in quanto la tradizione orale della rivelazione si dimostra una volta di più viva, operante e parlante nelle membra più elette del corpo mistico di Cristo, cioè nei santi.

E che tutto ciò si sia puntualizzato e fissato attraverso Moro e Savonarola nel problema dello stato, è quanto mai significativo per il tempo nostro che vede l'ordine civile delle piccole « polis » greche e della ristretta « repubblica » romana, estendersi a un impero che neppure la possente fantasia dell'Alighieri avrebbe immaginato, pur avendolo visto estendersi ai « popoli aquilonari » e « orientali », ma che oggi interessa, nella stessa ricerca dell'unità politica del mondo, tutte le genti congiunte delle stirpi di Set e di Cain.

Uscendo dal medioevo feudale, l'èra moderna andava cercando una nuova struttura dello stato. Dopo la lunga dialettica tra chiesa cattolica e impero romano di nazione germanica, che occupa buona parte dell'età di mezzo, la debolezza delle prime democrazie comunali avevano dato origine ai condottieri, i quali s'erano qua e là instaurati come signorie aristocratiche, mentre in alcuni stati, come la Francia e l'Inghilterra, qualche signore si trasformava in monarca assoluto, giuocando abilmente sulle rivalità di nobili, borghesi e campagnoli. Il principio d'autorità, compromesso dall'erompere virulento di nuovi strati sociali, poneva il problema del principe come tiranno, cioè il principio della ragion di stato insindacabile e fuori della stessa morale: in una parola lo stato totalitario.

S'apriva così il vero abisso tra un'età consunta e l'altra informe; tra una concezione umanistica cristiana e un'altra non cristiana, critica, laica, atea. Abisso vero e proprio anche perché l'esigenza di un nuovo tipo di stato si poneva in modo non meno impellente al cristianesimo stesso, i cui principii eterni di fede e di natura non contraddicono la storia, che invece

li riflette nel tempo e nello spazio mutabilmente. Per questo la lotta di Tommaso Moro contro la tirannide dei Tudor, e di Savonarola contro i signori d'Italia o venuti di Catalogna (come i Borgia), s'accompagna a un tipo nuovo di stato che per Tommaso Moro è l'« Utopia » e per Savonarola « Il Reggimento di Firenze ».

Tommaso Moro si sente chiamato a una vocazione laica, per essere testimone dell'umanesimo cristiano in veste di primo ministro di quella monarchia da cui si inizia il tipo di stato moderno che, per quanto ha conservato e coltivato di bene, resta modello moderno di vivere civile puro e semplice.

Per contro, dal dramma civile e umano della repubblica di Cristo, Savonarola assurge alla testimonianza ecclesiale e di perfezione religiosa, perché il popolo di Dio sia pronto ad accogliere sul piano della salvezza le nuove genti che stavano sorgendo agli orizzonti del nuovo mondo con gli americani e dell'antichissimo con i turchi.

A questo punto il panorama ci sembra completo, e la sollecitazione a trarne vantaggio per i problemi civili che assillano la nuova Europa è quanto mai viva e ricca di possibilità.

Noi torneremo a sottolineare soltanto il punto essenziale: la lotta di Moro e di Savonarola contro la tirannide e quindi per la libertà. Chi mai volesse tornare a risollevare la disputa iniziale tra umanesimo e medioevo, per concludere che Moro e Savonarola sono ancora medioevali, si ricordi di questo punto che gli è contrario fin nella sostanza.

L'eroica lotta di pensiero di Tommaso Moro contro il suo re Enrico VIII, è certamente contro il tipo di civiltà moderna ove la scienza e la tecnica sono al servizio degli affari per il benessere e l'opulenza con scarsa o nessuna sensibilità per la morale vera; ma Tommaso Moro non intende per questo di tornare indietro o di restare immobile e fisso a un presente che sembra tanto uguale al passato, bensì postula una società nuova, mai esistita, ma che pur deve esistere, e che si chiama « Utopia ».

E così Savonarola. Il tipo di governo che egli indica è senz'altro un tentativo di uscire dagli stessi dati di Roma e di Venezia, incontro a quel « governo civile » nel quale solo chi lavora è cittadino e solo chi è cristiano ha certezza di restare uomo libero. Gli uomini, dice Savonarola, « cominciarono ad emergere più evidentemente e ad aspirare più intensamente alla vera beatitudine, dopo l'incarnazione di Cristo » (56).

Se è convincente e commovente la sottile e rischiosissima polemica che Tommaso Moro conduce contro la tirannide di Enrico VIII; quella più aperta che Savonarola sviluppa contro la tirannide in genere, è semplicemente impressionante. Non esiste nella letteratura universale — né in Demostene, né in Cicerone — una descrizione così esatta e minuta dei mali della tirannide, quale Savonarola ci ha lasciato in tre quarti del suo « Reggimento di Firenze ».

---

56) Savonarola, *« Il trionfo della croce »*, opera omnia, ed. naz., Lb. 3, cap. 3, pag. 136, n. 9-11 e 25 seg.; Lib. 3, cap. 7, pag. 15, n. 16-20. *« Il reggimento di Firenze »*, ib., Tratt. 1, cap. 1, pag. 439, n. 18-23; Tratt. 3, cap, 2, pag. 479, n. 11-24; ib., cap. 3, pag. 482, n. 14.

« Tiranno è nome di uomo di mala vita e pessimo tra tutti gli altri uomini che, per forza, sopra tutti vuole regnare, massimamente quello che da cittadino si è fatto tiranno.

« E poiché nei popoli che hanno governo di ottimati o governo civile, è facile fare divisioni e incorrere nel governo tirannico, per le discordie degli uomini che accadono ogni giorno, e per la moltitudine di cattivi e sussurroni e maledici, tali popoli debbono provvedere con ogni studio e diligenza, con severe e fortissime leggi, che non si possa fare tiranno alcuno, punendo di estrema punizione non soltanto chi ne ragionasse, ma ancora chi a tale cosa accennasse.

« E in ogni altro peccato, avere compassione all'uomo, ma in questo non avergliene alcuna, eccetto che l'anima si debba sempre aiutare. Onde non si deve minuire pena alcuna, anzi accrescerla, per dare esempio a tutti, affinché ognuno si guardi, non dico d'acclamare tale cosa, ma anche solo di pensarla. E chi in questo è compassionevole o negligente a punire, pecca gravissimamente contro Dio, perché dà principio al tiranno, dal cui governo seguitano infiniti mali » (57).

Importante, e pur di facile constatazione, sarebbe il raffronto tra « L'Utopia » di Tommaso Moro e « Il Trionfo della Croce » di Savonarola in quanto giustificativo del suo « Reggimento di Firenze », in quei punti nei quali viene da entrambi indicato il diritto naturale, quindi la più rigorosa ragionevolezza, per concludere che il cristianesimo è la vera e unica soluzione al problema della felicità.

Soltanto ad uso dei dubbiosi, i quali persistono nel voler vedere in Savonarola una soluzione clericale e teocratica del problema politico e sociale dell'uomo, e irreale vale a dire utopica in quella di Tommaso Moro, trascriveremo ora i testi conclusivi dell'uno e dell'altro, concordanti nella più pacata, utile e onesta elevazione dell'uomo come persona libera e destinata a divenire simile a Dio.

Così conclude Tommaso Moro la sua « Utopia »: « Sono certo che, o per calcolo del proprio interesse, o per autorità di Cristo salvatore (che per sua sapienza non poteva ignorare ciò che meglio conviene agli uomini e per la sua bontà non poteva volere che il meglio), già da tempo tutto il mondo sarebbe stato convertito alle leggi di questo stato, se non vi si opponesse soltanto la superbia e prepotenza tirannica, quella malvagia bestia, maggiore di tutte e origine di tutti i mali, la quale non si ritiene felice per i propri beni, ma per i mali altrui, e non vorrebbe neppure salire al cielo se non vi trovasse infelici da dominare e insultare. La sua felicità si forma e risplende su queste miserie e, se mette in opera i suoi mezzi, lo fa per umiliare e diffondere la miseria! Questo serpente infernale annidatosi nel cuore degli uomini è una remora che li trattiene e li tira indietro perché non si dirigano verso una vita migliore. Ed è troppo radicata nel cuore degli uomini perché si possa facilmente estirparla: per questo sono lieto che sia toccata almeno agli utopiensi questa forma di stato che augurerei volentieri a tutti. Seguendo questo indirizzo sociale gli utopiani hanno posto le basi

57) Savonarola, *« Il reggimento di Firenze »*, Tratt. 2, cap. 2, pag. 456, n. 3-5; cap. 1, pag. 454, n. 19 segg.

di uno stato non soltanto felicissimo, ma anche, per quanto è dato prevedere all'uomo, eterno » (58).

E così Savonarola, concludendo « Il reggimento di Firenze »: « Essendo dunque il presente governo più di Dio che degli uomini, quei cittadini che, con gran zelo dell'onore di Dio e del bene comune, osservando le predette cose, si sforzeranno quanto potranno di ridurlo a perfezione, acquisteranno felicità terrena, spirituale e eterna.

« Si libereranno innanzitutto della servitù del tiranno, la quale quanto sia grande, l'abbiamo dimostrato sopra, e vivranno in vera libertà, che è più preziosa dell'oro e dell'argento. Staranno sicuri nelle loro città, attendendo al governo delle cose loro, agli onesti guadagni, ai loro poderi, con gaudio e tranquillità di mente. E quando Dio moltiplicherà loro le ricchezze e gli onori, non avranno più paura che siano loro tolti. Potranno andare nella loro casetta di campagna o dove vorranno, senza domandare licenza al tiranno; maritare le loro figliuole e figliuoli come a loro piacerà; stare allegri e avere quei compagni che a loro garba; darsi alle virtù o agli studi delle scienze o alle arti, come vorranno: e simili cose, le quali saranno una certa felicità terrestre.

« Di poi ne seguirà la felicità spirituale, perché ciascuno potrà darsi al ben vivere cristiano e da nessuno sarà impedito. Né sarà costretto con minacce a non fare giustizia quando sarà tra i magistrati, perché ognuno sarà libero. Né sarà costretto, per povertà, a fare cattivi contratti, poiché essendoci buon governo nella città, questa abbonderà di ricchezze. Ovunque si lavorerà, e i poveri guadagneranno e potranno nutrire santamente i loro figliuoli, essendoci leggi buone circa l'onestà delle donne e dei fanciulli. Tanto più che, per tutto questo, si moltiplicherà il culto divino, poiché Dio, vedendo la purità di mente dei cittadini, invierà loro dei buoni pastori, essendo scritto che « Dio dà i pastori secondo i popoli » (Geremia 3, 15; 23, 4) (59).

Per questo ideale, civile e religioso, manifestamente uno nei due, Tommaso Moro e Girolamo Savonarola immolarono la loro vita: per amore degli uomini affrancati e liberi per l'eternità, nell'unica e verace luce di Cristo re e di Maria regina.

GIACINTO SCALTRITI

---

58) Tommaso Moro, *« L'Utopia »*, pag. 79.

59) Savonarola, *« Il reggimento di Firenze »*, Tratt. 3, cap. 3, pag. 481-482.

Naturalismo e cristianesimo nel pensiero di Felice Balbo.

« *Luomo senza miti* » di Felice Balbo (1) si pone in antitesi a due caratteristiche posizioni filosofiche del nostro tempo: l'immanentismo idealistico e l'esistenzialismo. (2) La critica a queste due soluzioni del problema della realtà vien fatta ponendo in luce l'esistenza di una coscienza, situata nel profondo dell'io. Balbo afferma la sua « fede nel dio ignoto della coscienza »... che « ci appare come la più nobile e più alta presa di posizione, la vera attitudine dell'uomo che non ha la Rivelazione, dell'uomo solo »... (3)

Coscienza è per lui « l'unico punto per il quale nella nostra persona sentiamo la possibilità di toccare l'essere - libertà - certezza, che si manifesta, come dicevano già le antiche esperienze religiose, nel più profondo di noi, come motivo e sorgente di bene... ». (4) Tale coscienza gli suggerisce di « abbandonare la ricerca peccaminosa della salvezza dell'anima e dei godimenti estatici che possono procurare la morte, di tornare alla vita, all'amore, al lavoro ». Se Balbo qui concorda coi mistici che credono Dio esser nel centro della nostra anima, tuttavia non ne accetta le conseguenze, anche se poi, in altra espressione egli ci parla della fede come « redenzione della persona per mezzo della grazia soprannaturale, la quale però è morta senza le opere... ». (5)

Ora, se si può accettare una coscienza base del nostro agire, non si può formulare la giustificazione di essa con un accenno a un dio ignoto, quando poi si parla (nella stessa pagina) di grazia soprannaturale. La contraddizione non esiste per Balbo perché egli pur credendo in un Dio che illumina la nostra coscienza, « l'Assoluto che soffia in noi attraverso la coscienza situata nella nostra persona » (6), crede che l'azione dell'uomo è autonoma e costruente all'infuori dell'azione divina. La vera fede di Balbo è qui fede nell'azione dell'uomo, pur nel piano di un universo creato da Dio, fede che l'uomo col suo accadimento possa costruire il mondo e affiancarsi così alla divinità. Linea che porta in definitiva a un nuovo peccato originale da parte di Adamo, che preferisce

1) Felice Balbo: « *Opere 1945-1964* » Boringhieri, 1966.
2) Op. cit. p. 5.
3) Op. cit. p. 6.
4) Op. cit. p. 8.
5) Op. cit. p. 6.
6) Op. cit. p. 13.

ancora una volta se stesso a Dio. Non è da negare che l'idea di esser come Dio abbia sempre avuto un fascino particolare, ed è vero che l'uomo può raggiunger Dio, ma la via non è quella dell'indipendenza di azione, bensì quella del « fiat ». Oggi il nuovo Prometeo commette un atto più grave ribellandosi non più a un'autorità ma a un atto di amore e redenzione.

Dal concetto di coscienza sgorga quello di azione: « vediamo... come la tensione unitaria e universale della coscienza debba specificarsi nell'azione ». (7) L'azione dell'uomo è libera per quanto resti sotto l'influenza del non-uomo (8): non-uomo che è una specie di conseguenza del peccato originale suggerito a Balbo dalla rivelazione, e tuttavia sperimentabile nell'uomo solo come un dato esistenziale a cui si può opporsi con un atto della volontà, in definitiva con un atto da parte dell'uomo. Il rischio di scegliere il non-uomo è provocato, secondo il Balbo, « soprattutto dalla vita sociale dell'uomo con se stesso e con i suoi simili ». (9)

Da qui gli nasce il problema di una riforma societaria e del costume, di una demitizzazione dell'uomo. Ora, si è in grado di abbattere i miti e gli idoli del tempo solo nella misura in cui si conosce il vero Dio. E se pure l'analisi delle pecche del nostro tempo è obbiettiva, il dio di Balbo ci resta sconosciuto. Non sappiamo se sia un ipotetico stato o la società stessa che vuol riformare, l'uomo universale o la collettività poiché l'unico vero dio di Balbo appare piuttosto qui l'uomo singolo con la sua coscienza e azione: « l'uomo possiede in proprio l'azione e il lavoro, la via della liberazione ». 10) Quindi la demitizzazione è in definitiva fine all'uomo stesso e come tale incapace di trascenderlo e portarci verso la realtà divina. Tale demitizzazione è piuttosto ricerca morale che ricerca della verità: « Quello che è stato scritto in questi capitoli attraverso la situazione, nei suoi limiti e funzioni, del lavoro politico o costume, può porre meglio anche la necessità di una filosofia che porti la morale o il bene non in distinto o categoria dello spirito, ma che lo ponga come centro, come origine della vita: il moralismo assoluto dell'uomo per cui ogni uomo ritrova nell'azione di liberazione le categorie del suo bene, della sua storia e cioè la specificazione tecnica dell'azione stessa ». (11)

Per capire meglio come Balbo trovi il moralismo invece del vero-assoluto, non dobbiamo ripensare alla sua simpatia di allora per il movimento marxista (nel 1945 egli si era iscritto, pur non profondamente convinto, al partito comunista), ma troviamo un'influenza meno appariscente ma più sottile nello storicismo di Croce. Dal marxismo egli mutua piuttosto le direttive concrete per un'azione dell'uomo, ma per quel che riguarda la filosofia ci sembra dare appunto una risposta al Croce, il quale nella *« Teoria e sioria della storiografia »* delinea una nuova filosofia dell'uomo dove la realtà è affermata come spirito, ma non già tale che stia sopra il mondo o corra attraverso il mondo, sibbene che coincide col mondo; « e perciò il

---

7) Op. cit. p. 31.
8) Op. cit. p. 10.
9) Op. cit. p. 73.
10) Op. cit. p. 72.
11) Op. cit. p. 74.

dualismo... è sorpassato, ed è sorpassata con esso la trascendenza materialistica o teologica che sia » (12), e altrove: « liberandosi dalla trascendenza e della falsa immanenza (che è a sua volta trascendenza), il pensiero concepisce la storia come opera dell'uomo, come prodotto dell'intelletto e del volere umani ». (13)

Questa esigenza storicistica è presa e svolta dal Balbo nella prima parte della sua opera (*« Uomo senza miti »* e *« Laboratorio dell'uomo »*, 1945-1946), e rischia appunto di dissolvere i valori del nostro tempo moderno in una realtà che continuamente sfugge e si storicizza.

Quando poi Balbo ci dice: « tale filosofia, tale cultura potrà procedere metodicamente alla conquista del mondo e nel contempo lasciarci sempre vergini ed umili di fronte al nostro problema eterno e all'Essere che ci trascende » (14), abbiamo l'equivoca base su cui si svilupperà in seguito il resto della sua opera pur assai profonda e ricchissima di elementi umani. Dal 1947 al 1949 infatti il Balbo si stacca gradatamente dal movimento comunista e quando nel 1950 si stabilisce a Roma inizia un nuovo periodo della sua ricerca filosofica; ormai si fa sempre più strada in lui l'interesse religioso ed egli lo compone variamente con le sue precedenti idee. E' di questo periodo anche l'esperienza di Terza Generazione che gli lascerebbe lo spazio per liberarsi da ogni precedente influenza, ma sul finire del 1954 il gruppo di amici si scioglie e ognuno va per la sua strada.

Dopo un periodo d'incertezza egli si divide infine fra l'insegnamento filosofico universitario e l'attività di dirigente industriale: lasceremo ad altri di mettere in luce l'influenza che tali esperienze porteranno alla sua opera, perché troppo varia e ricca di stimoli contradditori. A noi interessa vedere come continua il rapporto tra la sua ricerca filosofica di una realtà umana e la sua fede cristiana che gli impone la rivelazione. Nella sua ultima opera incompiuta (*« Essere e progresso »*, 1964), egli arriva a riconoscersi seguace della metafisica di san Tommaso e a superare lo storicismo crociano. Ma non sempre si mantiene in questa posizione. Parlando dell'amore — sostituito qui alla coscienza come oggetto della considerazione filosofica, in quanto l'amore è « atto d'essere » — egli dice che « l'amore è l'essere che si afferma, s'intensifica e si possiede precisamente con il puro essere. L'essere, nel finito, si manifesta allora intrinsecamente come divenire, il divenire *più*, e deve essere inteso come affermarsi dell'essere e proprio perciò come amore... L'essere, nell'essere finito, coincide con il divenire, purché questo sia d'intensificazione e d'identificazione; e coincide anche con il mutamento o il passaggio ad altro e non con lo stare e il permanere ». (15) « Nell'agonia, nella contraddizione esistenziale, tra il tendersi a perpetuarsi uguale a se stessa della condizione raggiunta e il possibile più esser se stesso dell'*actus essendi*, in tale condizione si decise se veramente tale agonia termina nella morte o nell'amore, che rigenera il conoscere per rinnovare l'essere ». (16)

---

12) Benedetto Croce: *« Teoria e storia della storiografia »* p. 296.

13) Op. cit. p. 85.

14) *« Laboratorio dell'uomo »*, p. 118.

15) *« Essere e progresso »*, p. 790.

16) Op. cit. p. 791.

Ma il Balbo non può rimanere sul piano della pura speculazione filosofica e, sempre parlando dell'amore, aggiunge: « ovunque c'è vero perdono nel mondo, ivi il Padre ha eletto, ivi c'è la carità, e la redenzione di Cristo è operante in atto anche fuori della Chiesa visibile *« gratia non est alligata sacramenti »* con le conseguenze della elezione e della gloria subito. Ovunque c'è amore la redenzione di Cristo è operante in potenza, e ivi c'è la salvazione *in intuitu Christi venturi in Gloria,* con le conseguenze del Limbo fino alla Seconda Venuta ». (17) Si capisce anche così che ci sono Fede, Speranza e Amore naturali (perché scriverli allora con la lettera maiuscola!), ossia secondo la natura dell'uomo raggiungibili per il solo fatto d'amare, mentre Rivelazione e Grazia propriamente cominciano con il mistero di Cristo, che apre la via alla Trinità e a Maria, al Corpo Mistico, alla corredenzione, non solo alla liberazione dal peccato, ma all'adozione a figli di Dio ». « Per cui nell'Ordine Rivelato effettivamente si comincia un atto di Fede che solo può generare la carità, sebbene sia la carità di Cristo ciò che tutto riassume e tutto consuma. Tant'è vero che quando per motivi naturali ignoti(sic), preternaturali e soprannaturali, in un uomo c'è la carità, in quest'uomo c'è la fede e speranza soprannaturali, sebbene non riescano ad essere espressi in parole o addirittura con parole si parli politeismo o ateismo ». (18)

Parole che sembrano sante e sono equivoche: poiché nessun cristiano nega esservi salvezza o carità al di fuori della conoscenza della rivelazione, ma il punto è questo: la carità puramente naturale viene essa da Dio o dall'uomo? Se viene da Dio è una cosa sola con la carità sul piano rivelato; se non, allora essa è frutto ancora una volta di quella fantastica illusione umana di poter essere essa stessa un dio come il Dio rivelato. Questa posizione di Balbo potrebbe risolversi con una pura questione di terminologia, nel senso che, o egli crede che la terminologia ecclesiale corrisponde alla intera realtà, di cui è il simbolo e a cui noi crediamo, e allora essa è valida; oppure se tali termini sono presi in senso parziale per esprimere la realtà, allora il Balbo non crede in essi.

In questo secondo caso avremmo in Balbo due realtà, una appartenente solo a Dio, l'altra solo all'uomo: si potrebbe richiamare qui sant'Agostino a proposito della teoria delle due città, per cui i due termini della storia, la *civitas Dei,* e la *civitas hominum* (ossia la città fatta dagli uomini in quanto soli, senza Dio), svolgendosi in una unione drammatica, costituiscono la storia, il tempo della prova per l'uomo (19). Solo che in Balbo le due città sono poste sul medesimo piano, anzi sembra che la seconda, in quanto più realistica, dia spiegazione della prima.

Eppure altrove si fa sentire in Balbo l'angoscia di non aver trovato Dio, dove l'amore terreno gli sembra assolutamente inadeguato al suo desiderio: « Se ti posso rincontrare, per amarci e non lasciarci mai più, io posso accettare di lasciarti, di allontanarmi e anche di perderti in questa terra... O c'è un'altra vita, in cui tutto il perduto si recupera o si ritrova,

---

17) Op. cit. p. 793.

18) Op. cit. p. 793-794.

19) Giovanni Baget Bozzo: *« La teologia della storia nel "De civitate Dei" di sant'Agostino »,* Roma, 1967, pag. 38 e pag. 18.

o perdo in radice il senso di questa vita ». « In ogni caso, se non ti posso ritrovare, se ti debbo perdere per sempre, o padre, o madre, o donna, o figlio, o amico, o pianta, o terra, o cielo, o lavoro della mia mente e del mio corpo, non è vero l'amore, e la vita non ha senso »... « E il sorriso diviene l'inferno; e l'odio e il godimento dell'odio diviene la sola verità; la triste accidia universale appare come la sola sapienza ». (20)

Qui dalla filosofia si è passati — per impotenza — al grido dell'anima, e su questo piano non vale controbattere con ragionamenti, ma con l'esperienza; ossia riprendendo il pensiero di Balbo sul valore dell'accadimento umano, possiamo rispondergli che, agendo in Dio, tutto si ritrova. Ne fa fede la felicità dei santi o veri cristiani. Ogni cosa però si deve prima perdere in quanto mito, idolo; allora il mondo che si perde per suo amore, ritorna a noi come completamente nostro, perché anche noi in Dio siamo come Dio. Concetto che non è certo ignoto al Balbo stesso quando egli ci parla di « essere in sé » ed « essere partecipato » (21), in quanto noi siamo in Dio perché partecipi del suo essere.

Alla triste accidia universale, esistenzialistica, si sostituisce in tal modo la sapienza divina, che è nell'uomo a condizione di accettarne il dono, di accettare di essere non solo figli di Dio in quanto creati, ma fratelli di Cristo nello svolgimento storico.

Riprendendo l'idea di « essere e di essere partecipato » ci troviamo di fronte a una nuova antinomia nel pensiero di Balbo: nel capitolo introduttivo a *« Essere e progresso »* (22), egli parte dalla concezione metafisica dell'Esse in san Tommaso, per abbozzare poi un nuovo « assetto sistematico » dell'universo, prendendo come base il concetto di progresso. Il suo problema anzi non è più tanto quello di far filosofia, ma di « come agire per realizzare l'uomo ». (23) L'uomo rifiuta di comprendere come « essere partecipato ».

Ma per Balbo il « punto » di Archimede è pur sempre il cristianesimo, che a un certo punto della sua vita gli era giunto come « domanda imperiosa di seguire Gesù Cristo, perché Lui solo aveva parole di vita eterna per chi cercava la realizzazione dell'uomo ». (24) Ma il cristianesimo accettato è nello stesso tempo rifiutato, quando esso è accolto solo come punto di partenza di una ricerca autonoma. Dal momento che « Cristo ha assunto la natura (umana) ed è perciò divenuto il centro della società civile, il riferimento universale dell'associazione umana » (25), la storia non è più divisibile (abbiamo tolto la citazione da un'opera che in molti altri punti potrebbe essere la vera soluzione ai problemi di Balbo). E proseguiamo nella citazione: « Nessuno nega oggi il rapporto tra Cristo e la storia, anche se i più negano o dimenticano la redenzione e la santificazione, cioè la divinità del Cristo, che di quella opera è il fondamento. Poichè l'Incarnazione tocca la natura, la sua realtà si manifesta sul piano

---

20) *« Essere e progresso »* p. 784.
21) *« La filosofia dopo Marx »*, p. 259.
22) Pp. 637-638.
23) *« Essere e progresso »*, p. 631.
24) Op. cit. p. 632.

della stessa ragione e nel regime sensibile che è proprio di questo modo di manifestazione dell'intelletto ». (26)

Il porsi con Cristo, ma autonomi a lui nella storia è una tipica posizione anticristica, posizione di chi assume le vesti del Cristo stesso per farsi però in antinomia ad esso.

Il Balbo però non approfondisce il suo ruolo di profeta dell'uomo di fronte a Dio, anzi sembra in altro luogo ritornare a un cristianesimo assoluto, quando dice che: « l'uomo è dolorante e infelice perché il mondo è, per causa del peccato, *posto nel maligno*, separato dall'unione con Dio e in punizione, ossia separato in qualche modo a sé, se è vero, come è vero, che ogni cosa *in Dio è Dio* (san Tommaso, *« Summa theologica »)*; e se è in prova e speranza, invece che definitivamente escluso, lo è per misericordia infinita di Dio. Se dunque per misericordia divina soltanto l'uomo può sperare nella pienezza d'essere, si capisce perché la Fede sola salva e la Carità soltanto è beatitudine ». (27)

Bisognerebbe chiedere ora ai curatori dell'opera se questo frammento è stato effettivamente scritto dopo quello citato in precedenza; e se questo deve considerarsi un punto cronologico di arrivo del pensiero di Balbo. Sta di fatto che molte contraddizioni permangono, e pur essendo la sua opera ricca di tutti i desideri e le aspirazioni del mondo moderno (a cui egli tenta con la carne e il sangue del suo pensiero di dare una patente di esistenza eterna), ciò nonostante vediamo che la sua fede non l'ha trasformato a tal punto che egli possa risolversi. Ci chiediamo dove lo avrebbe potuto portare la sua umanità sola. Purtroppo la sua opera non è finita, ma è ciò stesso un sintomo di quel che è per noi la sua testimonianza: chi vuol esser solo uomo, o vuol ergersi in confronto a Dio rimarrà finito, incompiuto, incapace di accettare l'infinito dono della gloria divina promessa all'umanità da Dio stesso. Questo per quanto riguarda il suo pensiero. Perché proprio nella incompiutezza non voluta è il suo riscatto: la morte lo ha colto quando gli era umanamente impossibile aggiunger altro, e l'ha rapito nella infinità prima che la « durata » del tempo (termine a lui caro) lo potesse inaridire. Penso che la sua morte l'abbia reso veramente « felice ».

LUDMILA VESELY LEONARDI

25) G. Baget Bozzo - C. Leonardi: *« Homo Dei »*, Roma, 1967, p. 52.
26) Op. cit. p. 52.
27) *« Essere e progresso »*, p. 799.

Fuoco d'amore di fra Tommaso da Olera.

Il « Fuoco d'amore » (Augusta, 1682) è un volume che riunisce i trattati ascetico-mistici di fra Tommaso Acerbis De Viani, nato nel 1563 ad Olera (Bergamo), pastore di pecore in val Seriana fino a 17 anni, divenuto cappuccino a Verona nel 1580. Cercatore di pane fra il 1581 e il 1619 a Verona, Vicenza, Conegliano, Udine, Rovereto, passò gli ultimi 12 anni della sua vita nel Tirolo settentrionale apostolo e testimone di Cristo fra Tommaso viene rivolta particolare attenzione in questi ultimi tempi, in cui è stato avviato il processo di beatificazione. Questo, mentre nel suo paese natale lo chiamano già da tempo con semplicità ed affetto il beato Tommaso. A lui vengono riconosciute doti di profeta, di scrutatore di coscienze, di consigliere, di pacificatore e taumaturgo. Tutto su basi di testimonianza sicure. La sua è apparentemente vita di azione, specie nell'ultima parte, quando venne chiamato dall'arciduca Leopoldo V in Tirolo per salvare i cattolici dal luteranesimo. Ma le sue parole da dove nascevano? le sue convinzioni, le sue certezze, le sue testimonianze? Entrato in convento analfabeta, imparò appena a leggere e scrivere. Niente cultura, studio, lettura di testi. Ma egli, « in stato di estatico, disse: di aver provato per esperienza che Iddio comunica li tesori della sua celeste sapienza a chi vuole e quando vuole; e non esclude le Anime semplici, che non hanno mai veduto scuola; che anzi a queste si manifesta d'ordinario, e parla con maggior facilità. E quando lo Spirito Santo si fa maestro, riescono li suoi discepoli senz'altro studio dottori e gran letterati, valevoli a confondere tutto il fasto dell'umana sapienza » (Modigliana, Leggend. cappuccino V al 6 maggio).

Se fra Tommaso scrisse, lo fece dunque solo per ubbidienza, perché i superiori gli ordinarono di mettere per iscritto tutto quello che diceva a chi si rivolgeva a lui. « Credimi fratello », diceva rivolto agli eretici, « che il solo zelo dell'anima tua, e l'honor di Dio principalmente, mi fa scrivere questi miei discorsi; e ti giuro, o Heretico, o Calvino, o Luthero, che se tu mi conoscessi, stimaresti una meraviglia grande, anzi un miracolo che io ignorante, senza mai haver letto o studiato, habbi potuto scrivere cose tali, essendo io il più vile di tutta la mia Religione; et al secolo io era Pastore di pecore e nella mia Religione 38 anni sono stato Cercatore e lavatore delle scudelle » (« Fuoco d'amore » p. 560).

Ciò trova conferma nell'avvertimento del suo editore padre Giovenale ai lettori: « Amico lettore, non ti devi maravigliare se forse leggendo le presenti compositioni, il tuo pensiero ti dicesse che l'Autore sia di così bassa condizione, come è un Converso o Laico di Capucini; e più dirò un idiota,

ignorante e huomo senza lettere, che mai studiò; anzi che per suo ordinario mestiero lavava le scudelle, faceva la cerca, tagliava legni, zappava l'horto e nel secolo professava d'essere un contadino e pastore delle pecore».

Sulla sua completa mancanza di preparazione umana scese dunque la ispirazione e l'azione della grazia. A lui vennero riconosciute ottime qualità per essere scrittore, come il linguaggio sciolto, la fantasia accesa, la disposizione al raziocinio e alla meditazione. Ma la semplicità, la sicurezza anche negli argomenti più ardui della dogmatica e della mistica, fanno pensare ad un particolare aiuto di Dio.

« O Dio degli Angeli, dovendo io semplice et ignorante trattar del vostro Amore fate voi, o Dio; pigliate la mano, movete l'intelletto, facendomi scrivere quel tanto che sarà a gloria et honor vostro; poiché, o caro mio Dio, altro non pretendo se non d'amarvi e servirvi; e, per incominciare, movete Voi, o Dio, la mia lingua e nel nome vostro comincerò, sperando che anco la S. Obedienza suplirà alla ignoranza mia ». (op. cit. p. 469).

Una costruzione sistematica del pensiero spirituale di fra Tommaso si presenta particolarmente difficile perché non tutte le sue opere sono reperibili, e perché tutto ciò che scrisse non fu tanto pensato quanto vissuto. Nel « Fuoco d'amore » egli parla delle sue esperienze mistiche vissute e sofferte, tutto nato solo da una interiore pienezza e da una esperienza d'amore. Egli stesso afferma che « l'anima deve leggere per infiammarsi e innamorarsi dell'amore di Nostro Iddio lasciando da parte la speculazione dell'intelletto, la quale apporta curiosità e aridità con poco frutto delle anime nostre » (op. cit. introduzione).

Possiamo dunque definire il « Fuoco d'amore » una trascrizione delle esperienze mistiche dell'Autore, che lo portarono ad affermare: « nel cuore di Cristo respiro notte e giorno ».

La nostra attenzione è rivolta solo a quest'opera, perché in essa c'è praticamente la storia di tutta una ricerca e conseguente scoperta della interiorità, la vera grande ricchezza di fra Tommaso, condizione anche agli scrittori apologetici della fede cristiana contro gli eretici.

Per fra Tommaso l'anima è naturalmente inclinata a Dio, alla sua conoscenza e al suo amore. E l'amore di Dio è tanto forte che « se Dio desse cognitione a tutti di questo suo celeste amore, gli uomini non potrebbero sopravvivere » (op. cit. p. 199). L'esigenza di percorrere la « via di amore » (« Né altra via si può desiderare che la via di amore, in questa via vi invito tutti ») per arrivare a Dio, nasce dalla natura stessa di Dio, « Sommo Bene, Sposo dell'anima mia, Intimo del mio cuore, Dio ineffabile, Caro Sposo dell'anima », origine, fine e centro dell'anima stesso.

L'anima troverà in Dio l'oggetto pieno del suo amore, il cuore immenso ed infinito nel quale immergersi e saziarsi: « Il Centro e fine dell'anima è Iddio; solo Dio può saziar l'anima amante, e l'anima mai, mai, si sazierà in questa vita perché d'un amore è tirata in un altro; e quando sarà contenta questa innamorata anima? Quando apparirà la gloria di questo Dio » (p. 261).

« L'increato amore di Dio creò nell'anima l'amore operante » (p. 473).

Dio, eterno amore, niente altro aveva chiesto se non amore, all'uomo,

e di amore lo circondò, lo sforzò ad amare. Tutto nell'uomo era *dunque* amore.

« Ma questo infelice huomo più amò un pomo, che me suo Dio... onde per la poca corrispondenza di amore, fui sforzato scacciarlo da questo Paradiso; e il suo delitto meritava di essere portato nell'Inferno con Lucifero; ma il mio Amore si frapose alla mia Giustizia; ove (come imbriacho d'amore, di questo huomo) trovai rimedio alla sua salute, dandogli la legge di Natura...

« Gli uomini continuarono a peccare e mandò il diluvio ma mi trattenne però il mio amore, che salvai Noè con tutta la sua famiglia... Io diedi a questi popoli una legge d'Amore acciò mi amassero... Perseverarono molto tempo nella mia amicizia; ma recalcitrando poi contro lo spirito, si diedero in preda al Vitio et al peccato... Finalmente li riprobai... e pur mi risolsi, veni dal cielo, e farmi huomo, e star 33 anni con essi, predicandogli facendo segni e prodigi in virtù mia propria... dicendogli apertamente che io ero il Vero Messia; e tutto faceva pur per mostrargli l'amore che io gli portava; loro mi perseguitavano, calunniandomi... finalmente mi condannaro a morte di croce... » (p. 299).

Appaiono chiari da questa pagina l'esigenza della legge di natura come rimedio alla salute dell'uomo, la susseguente legge d'amore e l'incarnazione. La effusione dell'amore di Dio si concretizza dunque nel Cristo: « Dio dal quale nasce ogni amore... e questo amore si chiama Giesù » (p. 470).

Cristo è il perfetto, la misura di ogni perfezione, l'anima a lui si unisce in una sempre maggior intimità nella misura in cui cresce nella perfezione. L'anima nel suo cammino alla unione d'amore, dall'inizio alla fine non farà altro che trasformarsi nell'amato sposo « Giesù ».

« Dall'amor di Dio nasce l'amor dell'anima; nell'amor sta la vita, e la nostra vita sta in Dio » (p. 257). Per arrivare ad indiarsi, l'anima deve purificarsi sempre più ed essere sempre più profondamente conforme a Cristo. Naturalmente perché questo avvenga bisogna che ci sia l'aiuto del Cristo. La via di purificazione avviene, secondo fra Tommaso, seguendo quattro vie che sono anche i quattro modi della vita dell'anima: attiva-purgativa; illuminativa-affettiva; aspirativa; unitiva-trasformativa.

Nella via attiva-purgativa l'anima tende a « disunirsi da se stessa e da tutte le cose create contrarie » ponendo dentro di sé la virtù della umiltà. L'anima deve lottare dunque contro tutto ciò che la turba, contro il senso, la carne, il mondo, il diavolo, ed alla fine i frutti della sua lotta saranno la pace e la tranquillità. L'anima potrebbe però illudersi di purificarsi prima che questo sia avvenuto, quindi deve avere una forte perseveranza, una grande confidenza in Dio, fame e sete della perfezione, una custodia del cuore ed una certa sfiducia di se stessa. Dopo la purificazione, l'anima inizia la via illuminativa-affettiva, di cui sono tipiche espressioni e condizioni l'orazione e la contemplazione. L'orazione è una attività completa dello spirito, una elevazione a Dio, una espressione dinamica del desiderio e dell'amore di Dio. Orare è Dio presente. È così l'azione dell'anima diventa azione dello Spirito Santo e l'anima è giunta alla contemplazione. La contemplazione cui arriva l'anima può essere speculativa o naturale, oppure speculativa-affettiva o soprannaturale. Questa ultima è la vera contempla-

zione. Pur essendo una possibilità dell'uomo, essa è soprattutto il frutto di una azione particolare di Dio.

« La contemplazione è un atto purissimo che fa l'anima, perché essendo l'anima unita a Dio per amore, vede Dio Sommo Bene; e vedendo Dio, vede anco in Spirito le meraviglie di Dio, in quel modo però che si può vedere d'intelletto umano » (p. 275).

Essa è pure l'esercizio più nobile che l'uomo può fare in questa vita, perché con la contemplazione l'anima si solleva in Dio, lascia la terra, muore alle cose create e a se stessa, si unisce a Dio dopo che Dio si è unito a lei e in Dio si trasforma. Solo con umiltà ed amore si può arrivare alla vera contemplazione che crea uno stato di riposo, pace, gioia dell'anima e del corpo, alla presenza della gloria di Dio e del Cristo. La vita dei santi (i quali trasferirono sulla terra lo stato di contemplazione che caratterizza la loro vita) diventa in questo senso la norma ideale e la misura della contemplazione.

« E se li santi in cielo sono sempre uniti in charità, così li contemplativi in terra sono uniti in charità con li loro prossimi... e se li santi in cielo vedono le cose in Dio, così il contemplativo in terra vede tutte le cose in Dio... e se li santi veggono qui in terra noi altri mortali, noi qui in terra vediamo Dio in spirito...».

L'anima nell'incontro di dolcezza con Dio sente nascere le prime beatitudini, ma ha anche la prova della sua limitatezza. Questa tappa della via d'amore è caratterizzata dunque dalla presenza e dalla forza dei desideri: l'amore di Dio non finisce mai, e l'anima acquista l'esperienza che non potrà mai ricambiare l'amore di Dio. L'anima non può dunque salire a Dio con opere operanti, ma in un certo modo vi arriva con opere desideranti. L'anima si trova in un clima spirituale di inquietudine e di desiderio di amore: davanti a lei si aprono sempre nuovi orizzonti d'amore.

Avverte così che una maggior unione con Dio può avvenire nel patire, proprio perché « l'amore si conosce nel patire » e perché « il patire è proprio degli innamorati dei servi di Dio ».

Dall'incontro dell'anima con Dio ha inizio il dialogo d'amore; Dio porta l'anima alla più intima unione, alla trasformazione e al grado più perfetto cui l'uomo possa giungere: « l'uomo non può attendere al più alto fine, quanto è questa Perfetione dell'Amore et unione d'Iddio... ».

L'anima si nutre così di amore e nel salire a Dio i gradi dell'anima sono semplicemente i gradi dell'amore posseduto. E' necessario che l'anima percorra i gradi più bassi, ed impari che cos'è amore, preghiera, ubbidienza prima di unirsi e trasformarsi in Dio. « Addunque sì come Dio è l'amore, così l'anima innamorata di Dio si può dire che sia amore » (p. 257). Questo grado di amore nasce dall'aver accettato Dio non solo come guida e norma di azione esteriore, ma anche come una presenza viva interiore, « fruizione unitiva », che dà all'anima gloria, riposo, cibo, ristoro, delizia e gioia. Da questo amore scaturiscono tutte quelle che sono le caratteristiche di un vero cristiano. Egli capisce che le difficoltà di ogni giorno non sono niente; non cessa di ricercare sempre Dio; soffre per tutto ciò che gli ostacola l'intimità con Dio; davanti a sé vede aprirsi un mondo di speranza.

« Oh quante volte muore l'anima! Ma morendo rivive, per maggior-

mente morire; e quanto più muore, tanto più vive; questa morte è morte di gioire, perché nell'istessa morte gode quella vita... » (p. 261). Due sono i fenomeni in cui si esprime questo amore: le estasi e le visioni. L'estasi è un fenomeno mistico che deriva dalla contemplazione e « non presumi niuno d'acquistarlo con arte, o diligenza humana, perché sormonta a tutta la capacità humana » (p. 370). « Essa nasce da una stretta ed inseparabile unione et amicizia che ha fatto l'anima con Dio; e per la longa pratica Unione et Amore gode eminentemente il suo Dio; sta sempre a Lui unita e trasformata ». Tre sono gli stati dell'estasi e nell'ultimo l'anima esperimenta la morte da dolcezza d'amore. In esso: « Perde l'anima ad una certo modo la fede; perché quello che li dice la fede, già è palpabile ».

Le visioni, o rivelazioni, possono essere « esterne, che con occhio si ponno vedere », intellettuali dell'immaginazione. Il più alto grado di amore è quello dell'amore sponsale nel quale si realizzano spiritualmente l'unione, la gioia, l'indissolubilità che umanamente si realizzano nel matrimonio. « Il proprio dell'anima amante è di star sempre unita a Dio; e così come il matrimonio è un vincolo indissolubile; e così come la sposa debbe sempre essere unita per amore al suo sposo, e quello che vorrà lo sposo debba voler la sposa, e quello che è dello sposo è anco della sposa... Così la sposa di Cristo che è l'anima amante, tanto è unita in charità con Dio, che l'anima vedendosi esse sposata con Cristo, gode delle cose di Dio come cose sue... » (p. 215).

« Per lo sposalizio fatto con Dio, lascierà le cose vili della terra... divien ricca e nobile, gode le cose del suo amato Sposo come sue... » (p. 216). L'anima sposa di Cristo, arriva a contemplare tutti gli attributi come la bontà, la misericordia, la giustizia, la bontà, la gloria, la dignità, le ricchezze, i tesori; e perfino i misteri come quello della santissima Trinità, della incarnazione, della passione, della ascensione. Ma più di tutto: l'umanità di Cristo e l'eucarestia.

In questa breve esposizione del pensiero e della dottrina ascetico-mistica di fra Tommaso in cui abbiamo tenuto presente anche lo studio fatto da padre Lorenzo da Fara (1), crediamo di poter affermare che l'umile laico di Olera è un esempio di come Dio possa servirsi di qualunque suo figlio, anche il più umile, per realizzare la sua gloria.

MARIA CHIESA

1) Lorenzo de Fara: « La sua dottrina spirituale » nel volume « Fra Tommaso da Olera » - Linotipia veronese Ghidini Florini - Verona 1964.

Dostoiewskij teologo della morte di Dio.

Il Cristo che affascina e converte Dostoiewskij è il Cristo della pura bontà: una perfezione sublime, lontana dalla realtà degli esseri al punto che gli esseri vi aderiscono per un atto sentimentale e fantastico, per una simpatia indifferente al problema della verità.

Il brano della lettera in cui è enunciato questo paradosso è famoso: *« la mia professione di fede è molto semplice »*, scrive Dostoiewskij alla signora von Wisine, dopo la conversione, *« eccola: credere che non c'è nulla di più bello, di più profondo, di più coraggioso, di più simpatico né di più perfetto del Cristo e che mai nulla ci può essere. Più ancora: se qualcuno mi avesse dimostrato che il Cristo è al di fuori della verità e se fosse matematicamente certo che la verità è al di fuori del Cristo, avrei preferito restare col Cristo piuttosto che con la verità »* (1).

Ora questa ambigua professione di fede è un avvertimento che l'opera di Dostoiewskij dipende da una teologia in cui gli attributi divini della verità e della bontà sono separati e contrapposti: la bontà trascende la verità e quindi può non tenerne conto, agire al di là di essa. E viceversa: la verità e della bontà sono separati e contrapposti: la bontà trascende la vebontà. Si delinea così una dialettica di tipo antipaterno (per dirla in termini psicoanalitici) tra la verità e il bene, tra l'essere supremo che è la verità e l'essere parziale che è la bontà.

In effetti le figure dostoiewskiane del Cristo sono figure della sfida alla verità, rappresentazioni di un essere perfettissimo e tuttavia non proporzionato alla misteriosa e terribile grandezza dell'Essere. Il Cristo di Dostoiewskij è una perfezione interamente contenuta e dominata dall'imperfezione della verità, ed è quindi la vivente sconfitta dell'istanza del bene: è la bontà del Figlio di Dio che muore nell'abbraccio terribile del Padre.

E' in questa forma che il Cristo appare ne « I demoni »: come un luminoso miracolo emergente dall'oscura profondità dell'essere e però come un miracolo umiliato, calpestato, svuotato dal reale.

L'elogio del Cristo diventa l'elogio dell'assurdo e dell'impossibile, dell'essere ideale eternamente e vanamente sacrificato sulla croce dell'essere reale: *« non c'è stato, né prima né dopo di Lui, uno simile a Lui e non ci sarà mai, nemmeno per miracolo. In ciò appunto sta il miracolo, che non c'è stato e non ci sarà mai uno simile. E se è così, se le leggi della natura*

(1) Cfr. « *I demoni* », p. II, c. 2.

non hanno risparmiato neppure " questo ", non hanno avuto pietà neppure del proprio miracolo, ma lo hanno costretto a vivere in mezzo alla menzogna e a morire per la menzogna, vuol dire che tutto il pianeta è menzogna e si regge sulla menzogna e su una stolta irrisione » (2). Kirillov, il mistico della libertà e di questa teologia negativa, risolve la propria esistenza nel suicidio, affermando che l'autodistruzione è la logica conseguenza del fallimento del Cristo e però il solo modo per realizzarne il fascinoso messaggio di libertà: « *per anni ho cercato l'attributo della mia divinità e l'ho trovato: l'attributo della mia divinità è il libero arbitrio. E tutto ciò con cui io posso dimostrare il punto supremo della mia rivolta e la mia nuova paurosa libertà. Poiché essa è assai paurosa. Io mi ucciderò per affermare la rivolta e la mia nuova paurosa libertà* » (3).

Ora la rivolta che Kirillov annuncia è la rivolta contro il Padre, inteso come principio, universo che opprime e frustra la bontà del Figlio. Il valore teologico di questa opposizione è chiarito nel capitolo de « I fratelli Karamazov », in cui la figura paterna del grande inquisitore afferma che l'unica felicità possibile è la pace incosciente e servile che si realizza in lui, e che la libertà promessa dal Cristo è un mito che non tien conto della natura umana.

Fin dalle prime battute il monologo del grande inquisitore si rivela come un atto d'accusa, come un processo istituito dal padre contro l'inconsapevole e innocente ribellione del figlio e quindi come un tentativo di restaurare il principio doloroso dell'autorità.

Il Cristo, dice il grande inquisitore, propone agli uomini la libertà ma gli uomini non sono da tanto: « *Tu hai scelto quello che c'è di più insolito, di più problematico, hai scelto tutto quello che era superiore alle forze degli uomini e perciò hai agito come se Tu non li amassi affatto... Ma è possibile che Tu non abbia pensato che alla fine l'uomo avrebbe discusso e rifiutato la Tua immagine e la Tua verità, se lo si opprimeva con un peso così spaventoso come la libertà di scelta? Alla fine grideranno che la verità non è in te, perché era impossibile lasciarli in mezzo a tormenti e inquietudini maggiori di quelle in cui Tu li hai lasciati* » (4).

Il Cristo ha fatto entrare nel mondo l'impossibile ideale della libertà: dopo di Lui il problema della salvezza è liberare il mondo da questa divina follia, cioè restituirlo alla dura necessità della legge paterna.

In questo schema è indubbiamente visibile il riflesso della biografia di Dostoiewskij (il ricordo corrusco del padre e l'esperienza tragica dell'autocrazia zarista, che in lui ha schiacciato l'istanza libertaria per educare una fedeltà tetra e dolorosa) ma, soprattutto, sono visibili le idee di quel cristianesimo settario che Dostoiewskij conobbe durante la deportazione in Siberia.

Il cuore di queste idee è che il Cristo non incarna il Verbo che è al principio dell'eternità ma la bontà divina: egli è l'epifania mondana di un principio che, in Dio, esiste accanto al suo opposto, alla sua assoluta nega-

(2) cfr. « *I demoni* », p. III, c. 6.

(3) idem.

(4) « *I fratelli Karamazov* », p. II, c. 5.

zione. Improntato a questa dottrina l'insegnamento di Dostoiewskij ha per oggetto l'idea dell'antinomia divina, cioè la scoperta, in Dio, di un abisso oscuro e malvagio, del tutto simile a quello di cui parlava Giacomo Bohme (5).

Nel discorso del grande inquisitore l'abisso divino si rivela come una sapienza invincibile, che reagisce alla sfida libertaria del Cristo, instaurando il regno della schiavitù e della menzogna: « *Tu obiettasti che l'uomo non vive di solo pane. Ma lo sai, Tu, che proprio in nome di questo pane terreno lo spirito della terra insorgerà e lotterà contro di Te e alla fine Ti vincerà?... Tu promettesti loro il pane celeste ma può questo pane, agli occhi della debole razza umana, eternamente depravata, paragonarsi a quello terreno? E se pochi eletti ti seguiranno in nome del pane celeste che ne sarà dei milioni e dei miliardi che non avranno la forza di seguirti, di disprezzare il pane terreno per quello celeste? O forse a Te sono care solamente le poche migliaia di eletti? No, a noi sono cari anche i deboli, anche i reietti! Ad essi noi diremo che obbediamo a Te e che regnamo in Tuo nome. E in questo inganno sarà il nostro dolore, giacché saremo costretti a mentire, per tua colpa* (6).

Ora lo spirito della terra è l'Anticristo, l'altro figlio di Dio, il sapiente, il vittorioso; colui che è destinato a ripristinare il regno paterno.

Nella sua opera gli uomini saranno allietati, « *perché qualcuno avrà preso di nuovo a spingerli come un gregge e, finalmente, avrà liberato il loro cuore da un dono così intollerabile come la libertà* » (7).

Egli salverà gli uomini, darà loro l'umile e quieta felicità degli esseri deboli: dimostrerà loro « *che non sono perfettibili, che sono soltanto dei poveri bambini, ma che la felicità dei bambini è più dolce di ogni altra*» (8).

Perché gli uomini abbiano la gioia che conviene alla minorità della condizione che ad essi è propria, l'Anticristo assumerà il peso dell'angoscia e del peccato, dirà agli uomini che ogni colpa sarà riscattata purché la commettano col consenso di lui: « *è permesso di peccare perché io li amo e il castigo di questi peccati lo assumo su di me... essi moriranno dolcemente, si spegneranno dolcemente nel tuo nome e oltre la tomba troveranno solo la morte. Ma io manterrò il segreto e per la loro felicità li cullerò nell'idea di una ricompensa eterna* » (9).

E alla fine, quando il Cristo verrà coi suoi eletti, l'Anticristo proclamerà che essi hanno salvato soltanto se stessi « *mentre io ho salvato tutti: allora io mi alzerò in piedi e ti additerò i miliardi di bambini felici che non hanno conosciuto il peccato. E io che per la loro felicità mi sono caricato dei loro peccati mi leverò in piedi dinanzi a Te e Ti dirò: giudicami se puoi e osi* » (10).

---

(5) Nicola Berdaiev: « *Le fonti del comunismo russo* ».
(6) « *I fratelli Karamazov* », p. II c. 5.
(7) idem.
(8) idem.
(9) idem.
(10) idem.

Ora la risposta del Cristo è un'enigmatica consacrazione dell'avversario: *« ecco che egli in silenzio si avvicina al Grande Inquisitore e lo bacia sulle vecchie labbra esangui. E questa è tutta la sua risposta. Il vecchio sussulta. Gli angoli della sua bocca hanno avuto come un leggero tremito. Va alla porta e l'apre. Dice al Prigioniero: vattene, e non venire più, mai, mai. E lo lascia andare per le strade buie della città. Il Prigioniero si allontana »* (11).

Qui la teologia negativa di Dostoiewskij giunge all'estremo e si confonde col sistema della gratuità, quello che vede l'essere come un inganno e gli uomini come *« creature incompiute, fatte per esperimento e per burla »* e, convintosi di ciò vede che bisogna rassegnarsi alla sapienza dello spirito intelligente, *« del terribile spirito della morte e della distruzione e che bisogna accettare a questo scopo la menzogna e l'inganno e guidare gli uomini fino alla morte e alla distruzione, ingannandoli per tutta la strada affinché non capiscano dove sono condotti e si credano felici almeno durante il cammino »* (12).

La gnosi umanitaria, insomma: quella che tenta di correggere l'imperfezione dell'Essere supremo mediante l'opera pietosa, l'ingannevole lenimento dell'essere parziale.

La chiave di questo sistema è la dottrina dell'eterno ritorno, la stessa che sarà posta a fondamento dell'esistenzialismo nietzschiano. E' nell'ultima parte de « I fratelli Karamazov » che balena questa intuizione precorritrice della filosofia moderna: nel capitolo in cui lo « spirito intelligente » rivela il grande mistero dell'essere.

Egli afferma: *« la terra si è ripetuta milioni e milioni di volte: è morta, si è congelata, si è spezzata, frantumata, decomposta nei suoi elementi costitutivi, è diventata di nuovo l'acqua che era sopra il firmamento e poi di nuovo cometa, di nuovo sole e di nuovo dal sole è uscita la terra, e forse questo ciclo si è ripetuto milioni di volte, sempre uguale, in ogni minimo particolare. Una noia da morire »* (13).

L'essere è infinita ripetizione e infinita noia, un assurdo vagabondare. E' la spirale dell'infinità negativa, dell'essere incapace di risolvere il proprio dualismo. Solo la volontaria abdicazione del termine negativo, solo l'osanna dell'Anticristo potrebbe por fine a questa angosciosa dialettica: ma il termine negativo è indispensabile all'essere, *« senza di lui nel mondo comincerebbe a regnare la ragione, ma la ragione naturalmente sarebbe la fine: tutto spegnerebbe e non accadrebbe più nulla »* (14).

La storia invece procederà in eterno, verso la ripetizione della pienezza e verso la ripetizione della catastrofe dell'essere. Ci sarà in eterno un punto in cui gli esseri si raccoglieranno nell'Uno: *« ogni uomo saprà di essere mortale per intero, senza possibilità di resurrezione, e accetterà la morte con tranquilla fierezza, come un dio. Nella sua fierezza l'uomo capirà che non deve lamentarsi se la vita è un attimo e amerà il proprio fratello senza bisogno di ricompensa. L'amore riempirà solamente quell'attimo di vita, ma*

(11) idem.
(12) idem.
(13) *« I fratelli Karamazov »*, p. IV c. 12.
(14) idem.

la consapevolezza della sua fugacità basterà da sola a ravvivare la fiamma » (15).

E ci sarà, in eterno, un seguito di dispersione e di dolore, e poi un nuovo principio e una nuova pienezza e una nuova caduta, e così di seguito, senza riposo.

In questa luce s'intende la ragione per cui, nelle storie dostoiewskiane, la « *malattia sacra* » appare come una trascendenza, come una realtà che si impadronisce della libertà degli uomini ora precipitandoli nelle tenebre ora proiettando su di loro una luce abbagliante, in un'alternanza così veloce da abolire i confini del bene e del male. Il fatto è che la malattia è lo svelamento dell'essere assoluto e della sua intrinseca malattia e negli uomini la salute è la pienezza dell'essere, cioè quella che Novalis chiamava « *una malattia completa* ».

Dostoiewskij anticipa così l'idea che oggi batte alle porte dell'umanitarismo organizzato, della psicoanalisi e perfino della c. d. « medicina sociale »: l'idea della malattia come « *montagna incantantata* », come forza educatrice e purificatrice, capace di innalzare l'uomo al di sopra della banalità, della « pianura », della salute.

E' la fede nella malattia, in questa forza ripugnante e terribile che un Thomas Mann battezzerà col nome di « *via geniale verso l'umanità e l'amore* », il sostituto umano alla salvezza cristiana, il « resto » della « *morte di Dio* » (16).

Tolta la bontà del padre e negata la sapienza del figlio rimane l'intelligenza e rimane la bontà della malattia. E rimane il piacere morboso della malattia: Dostoiewskij affermante che un attimo di pienezza e di ebrietà epilettica vale l'intera esistenza dell'uomo e il Faustus di Mann implorante l'iniziazione luetica (17).

Ora il dilemma posto dalla teologia della morte di Dio è, propriamente, quello di scegliere, in assoluto, tra la salvezza e la malattia, di obbedire alla legge naturale che spinge l'uomo verso la ricerca della salute oppure di darsi all'innaturale sequela del dolore e della morte.

In questo Dostoiewskij è un *inizio*, un segno della svolta cruciale che sta compiendosi in seno al pensiero ateo: nell'aver egli svelato, con una forza irreversibile, che affermata la « morte » di Dio l'uomo deve accettare una fede infinitamente più difficile e gravosa della fede nella bontà divina: la fede nella malattia e nella morte come assoluto dell'uomo.

Attraverso le folli e torbide parole degli eroi creati dalla fantasia di Dostoiewskij, attraverso il magistero volontariamente epilettico di Dostoiewskij questa fede è già nel mondo, come un segno dei nuovi tempi in cui non ci sarà più spazio per le tenere illusioni del progresso umano ma soltanto per le scelte radicali, per i due amori di cui l'uomo è capace: quello del Cristo e quello dell'avversario, del nemico dell'uomo.

MAURO BELLI

---

(15) idem.

(16) Thomas Mann: « *Dostoiewskij, con misura* ».

(17) Thomas Mann: « *Lo spirito della medicina* ».

LIBRI

« A NEW CATHECHISM - CATHOLIC FAITH FOR ADULTS » - Burns and Oates, Herder and Herder editrice, Nimega 1967.

Il catechismo curato dal centro di alta catechesi di Nimega per incarico dell'episcopato olandese, è stato ora offerto al pubblico internazionale mediante un'edizione inglese, apparsa con imprimatur, ma non autorizzata dall'episcopato olandese. L'imprimatur è stato successivamente ritirato.

Il testo si presenta come un « catechismo per adulti ». Più specificamente come un'esposizione della fede cristiana, svolta non nella forma delle domande e risposte del catechismo tradizionale, ma con un discorso compiuto e collegato in ogni passaggio.

Il testo ha certo per antecedenti diretti, piuttosto che i catechismi, le « dogmatiche per laici », che hanno oramai più di trent'anni di storia. E tuttavia vi è tra il nuovo catechismo e le dette « dogmatiche » una grandissima differenza: le dogmatiche per laici mantengono l'ordine tradizionale delle scuole, mentre qui di tale ordine non vi è più traccia. Si cercherebbero invano in questo catechismo il contenuto dei trattati « De Deo uno » e « De Verbo incarnato ». La questione della provvidenza è trattata in fondo al volume, assieme al « De Deo trino ». La soteriologia è trattata tra il battesimo e le virtù teologali. Ci si trova di fronte a un ordine diverso, che è anche un nuovo ordine. Naturalmente ciò obbedisce ad una tesi: l'ordine delle materie corrisponde a delle posizioni dottrinali.

Ci sembra che al centro di questo nuovo ordine ci sia la *separazione* tra la teologia naturale e tradizionale e la rivelazione cristiana. Le categorie di cui la teologia cristiana si serve debbono essere del tutto interne alla rivelazione.

L'ordine delle materie come la scelta delle parole deve essere strettamente biblica. La divisione dunque della materia è fatta secondo un criterio strettamente storico: essa indica non un ordine razionale per materie e argomenti, ma i tre diversi e successivi momenti della storia della salvezza: la via di Cristo: la via alla fine. Tra il primo e il secondo di questi momenti, il momento del Cristo storico: « Il figlio dell'uomo ». La struttura del catechismo rivela dunque una concezione teologica come suo fondamento.

Questa concezione è diversa da quella ad esempio propria della Summa tomista (che poi ha influenzato l'ordine dei trattati teologici) quale è svolta abitualmente nelle scuole di teologia. Nella Summa la teologia fondata sulla rivelazione è come inserita all'interno di un trattato di teologia naturale: ciò corrisponde armoniosamente alla concezione tomista dei rapporti tra natura e grazia. Perciò la struttura della Summa è fondamentalmente questa: Dio l'uomo, la loro unione in Cristo.

Nel quadro tomista la distinzione tra dogma e teologia è agevole: poiché in realtà la teologia è l'esplicazione del dogma, e dunque è una conoscenza che usa di per sé delle categorie razionali, ad essa omogenee: ad esempio quelle della teologia naturale. Laddove qui, in questa prospettiva che cerca il letteralismo biblico come proprio modello, la fondazione del proprium della teologia per rispetto al dogma sembra tutt'altro che agevole. Ma non è certo questo il punto.

La concezione teologica del « Nuovo catechismo » non esclude il problema dei prolegomeni alla teologia: ma essi sono rigorosamente antropologici. Sono infatti contenuti in una prima parte dal titolo: « Il mistero dell'esistenza ». Qui la struttura dell'esistenza umana viene vista come problematica e la soluzione di questo problema, la risposta, è Dio in quanto crocifisso: « Attraverso la croce Dio ha aperto il suo cuore per rivelare il suo più profondo mistero: Dio come una sola cosa con la vittima (God as one with the victim) (p. 20). Le ascendenze di queste proposizioni vanno ricercate nella

teologia protestante contemporanea. Ma attribuire a Dio ciò che in se appartiene all'umanità di Cristo e intendere come una logica ordinaria quella della « communicatio idiomatum » conduce a prospettive inquietanti, di tipo gnostico, come se la crocifissione appunto fosse il «più profondo mistero» di Dio in quanto tale. Nel discorso intorno a Dio, che conclude il « New cathechism », il fondamento di questa interpretazione della croce come mistero di Dio sfiora di nuovo la gnosi: il male è visto come una potenza autonoma da Dio. « Quando noi affermiamo di ogni cosa in se stessa e di ogni avvenimento in se stesso preso isolatamente che esso in ogni caso viene da Dio, noi affermiamo più di quanto conosciamo come materia di fede » (p. 493). L'atto umano peccaminoso non viene in nessun modo da Dio: la distinzione tra « peccatum » e « actus peccati » non viene nemmeno accennata. Il dolore e il male (posti, si badi, sul medesimo piano) vengono visti come entità autonome senza alcuna relazione a Dio. La immortale analisi agostiniana sulla « causa deficiens » è manifestamente dimentica: « noi non possiamo affermare... che una situazione avversa, una catastrofe o un crimine vengono da Dio. Il dolore e il male come tali sono contrari al Tutto, sono contrari al piano di Dio. Essi sono precisamente contatto con ciò che non è Dio » (p. 493).

Le parole del dualismo giungono spontanee, anche se una parentesi ne restringe il significato: ma esso è rigorosamente e ineluttabilmente presente nell'affermazione che abbiamo citato. Da Dio non viene, in nessun modo, il male, ma nemmeno il dolore, nemmeno il castigo: secondo il « New cathechism » in questo sta propriamente l'insegnamento del nuovo Testamento: «Quando leggiamo il nuovo Testamento con questo in mente, noi troviamo che il Padre fa splendere il sole sul giusto e sull'ingiusto, non che egli mandi calamità su qualcuno per punizione. Anche la distruzione di Gerusalemme non è descritta come una punizione di Dio» (p. 495). Il male, si aggiunge, ha in se stesso la sua punizione. Ma ciò lo costituisce in un regno autonomo, come sottratto alla causalità divina.

In che senso allora il mondo è soggetto a Dio? In un senso, potremmo dire, dialettico: Dio sa fare un buon uso dell'autonomo potere del male e del dolore. « Ciò che noi conosciamo come materia di fede è questo: che Dio è potente abbastanza per trarre il bene dal male: egli può guidarlo al bene, cioè al tutto. In questo senso anche nel dolore e nella miseria, e anzi soprattutto lì, si può essere sicuri che "nessun passero cadrà a terra senza la volontà del Padre" e che "anche i capelli delle vostre teste sono contati", Questo è il messaggio della fede. Ogni cosa è nelle mani di Dio. Egli condurrà ogni cosa alla bontà del tutto, nonostante il male, anzi facendo uso del male » (p. 494).

L'onnipotenza di Dio consiste dunque nel buon uso del dolore e del male, della cui realtà non è in nessun modo causa. Siamo già quasi in clima marcionita, perché questa totale assenza di Dio dalla realtà del dolore e del male è vista come rivelazione specifica del nuovo Testamento. E qui torniamo alla croce come mistero in Dio. Poiché se la causa della realtà del dolore e del male non va cercata nella volontà di Dio, essa deve essere però cercata in qualche modo nella sua natura, nella realtà stessa della sua onnipotenza: « In Gesù l'onnipotenza di Dio, come sua suprema manifestazione, è vista come soffrire la morte senza resistervi, con noi: e così vincere la morte » (p. 498). Ciò che è proprio della natura umana del Cristo viene attribuito alla sua natura divina in quanto tale. Dio e l'uomo sembrano dunque confusi nella medesima realtà: e anche questo ci porta nel clima gnostico. E la sostanza divina che in sé e nelle anime patisce la violenza del male. «L'onnipresenza di Dio non significa che egli colmi omogenealmente di sé l'altezza e la profondità dell'universo, ma è comunanza con il nostro amore e la nostra sofferenza » (p. 498).

L'onnipotenza divina è dunque non un attributo metafisico ma una sorta di conquista escatologica divina: non

è dal principio che Dio è onnipotente, ma alla fine.

Poiché però si ammette l'inferno (p. 480), in qualche modo il regno del male rimane in eterno sottratto all'onnipotenza, a un dio a cui si è sottratto il diritto e la podestà di punire.

E' a questo livello che va cercata la ideologia religiosa del « New cathechism » e non soltanto in punti di contrasto con singole dottrine tradizionali.

Al livello però di ciò che è proprio e specifico di questa ideologia religiosa del « New cathechism » va però posto la particolare concezione che i suoi autori hanno dell'immortalità. Essi negano la distinzione di anima e di corpo (p. 473). La concezione che essi adottano è questa: quando viene la morte, avviene subito la resurrezione della carne. Ciò che è descritto come un processo temporale dalla fede, è, in sostanza, dinanzi a Dio un assoluto presente: « L'esistenza dopo la morte è già qualcosa come la resurrezione di un nuovo corpo. Questo corpo della resurrezione non è fatto di molecole che sono sepolte e disperse sulla terra... L'uomo comincia a svegliarsi come un nuovo uomo... Noi non conosciamo le relazioni di questo « risorgere » al nostro tempo e al nostro spazio. Noi possiamo parlare di ciò come di un "oggi" e di un "futuro" al tempo » (p. 474).

Così è spezzato ogni rapporto tra la nuova creatura e la vecchia. Nella teologia, che ha il suo fondamento razionale nella metafisica classica, l'anima umana dà al corpo l'esistenza e l'identità: l'ultimo giorno l'anima glorificata darà al corpo la gloria del Cristo. Ma qui, negata l'anima immortale, ogni legame è spezzato tra la vecchia e la nuova creazione.

La materia del cosmo non ha in nessun modo parte al destino eterno dell'uomo. La materia è esclusa dal regno di Dio. Essa rimane solo nell'ordine presente, in cui il bene e il male vivono divisi eppur dialetticamente compresenti. Così una teologia gnostica prende il posto della teologia naturale classica nell'interpretare i dati della fede. A questo punto le più celebri divergenze fra la tradizione cattolica e il « catechismo olandese », quelle più note, riguardanti la esegesi biblica o la confessione auricolare, il valore della riforma protestante o la transustanziazione, la verginità della Madonna o il peccato originale, l'esistenza degli angeli o il purgatorio, i fini del matrimonio o l'immacolata concezione, tutto ciò infine appare come conseguenza oppure come inclusione di punti comuni anche a posizioni meno « avanzate » di quelle proprie del « catechismo olandese ».

Anche se un riallacciamento sistematico non è stato compiuto, si vedrebbe però che tutte quelle posizioni su punti particolari trovano pieno senso e organicità se agganciati all'ideologia religiosa neognostica del « catechismo olandese ».

La riduzione della mutazione eucaristica a un mutamento di significato del pane si riconduce perfettamente bene a una metafisica in cui non si dà comunicazione tra la vecchia e la nuova creazione. Così pure la concezione dei miracoli assume tutto il suo senso in un mondo in cui Dio appare nella sua natura come il mistero della croce e l'autonomia del cosmo come il risvolto dell'« impotenza » divina nei confronti del dolore e del male, di tutto ciò che non è bene e pienezza. E poiché il « New cathechism » accetta esplicitamente l'evoluzionismo e lo pone assieme al male come una radice della miseria: « le radici della miseria sono inestricabilmente commiste in questi due fattori insieme: l'evoluzione del mondo e il peccato » (p. 492), allora appare chiaro come proprio mediante una valorizzazione metafisica dell'evoluzionismo (tipo quella offerta dal Teilhard) sia stata possibile la costruzione rigorosa di una nuova gnosi. La gnosi pone la contraddizione in Dio e dunque nel mondo: il mondo è la contraddizione di Dio e la sua provvisoria impotenza fino a che egli, vivente negli illuminati, non sormonti il male. L'evoluzione è in questa prospettiva un processo di costruzione della pienezza divina, cioè, secondo la linea gnostico-kabbalica, un processo di liberazione di Dio.

Qui appare il destino gnostico del progressismo. Perché al vertice di tutto il movimento progressista (dalle manifestazioni promarxiste degli anni quaranta sino alla grande fiammata teilhardiana degli anni sessanta) sta appunto la valorizzazione metafisica dell'evoluzionismo.

Partito con la necessità di fondare il progresso assoluto come legge del cristianesimo, con la necessità dunque di un compromesso tra la visione cristiana e quella storicistica, il progressismo ha cercato dapprima di distinguere nel marxismo materialismo e storicismo, accettando il secondo e respingendo il primo. Poi Teilhard ha offerto la possibilità di includere anche il materialismo dandone una super-interpretazione: includendo la materia come un grado della storia totale e quindi come il principio dello spirito. Di qui a introdurre la dialettica in Dio, il passo era breve. Il « catechismo olandese » lo ha compiuto.

G. B. B.

MARCEL DE CORTE: « FENOMENOLOGIA DELL'AUTODISTRUTTORE » . Traduzione di Roberto Antonetto, collana « Documenti di cultura moderna » diretta da Augusto Del Noce ed Elémire Zolla, Borla editore, Torino 1967.

L'argomento di questa raccolta di saggi del filosofo belga, è l'odio che l'uomo contemporaneo prova contro se stesso per la mediazione dell'odio contro la legge di natura e contro la filosofia perenne.

Secondo il de Corte l'uomo occidentale contemporaneo oscilla fra due termini che sono estranei alla legge di natura e al retto pensare: la furia edonistica e la furia del divieto, una tecnica che moltiplica i piaceri colmando l'intervallo che li separa e una tecnica che educa, kantianamente, un atteggiamento scettico e ostile nei confronti del problema del sommo bene, della felicità: « dal tempo della famosa formula, intrepidamente lanciata da Saint Just, la felicità è un'idea nuova in Europa, sembra che l'umanità non faccia altro che oscillare da un ozioso pessimismo ad un futile ottimismo, senza mai collocarsi nella situazione stabile che comporta la felicità. La sua scelta va, di volta in volta dall'apocalisse alla parusia, laicizzata del resto, senza potersi fissare né sull'una né sull'altra ».

Da qui la duplice tensione negativa che percorre la civiltà moderna: quella del decadentismo affermante che « la felicità è una menzogna la cui ricerca è causa di tutte le disgrazie della vita » e quella del più stolido progressimo, il progressimo che, a livello del pensiero immaginario, diffonde una immaginaria esaltazione: « la felicità collettiva ».

Fra questi due poli l'autodistruzione recita la sua doppia parte: la parte dello stoico e la parte del burocrate infeudato nel « posto ». « Il nostro tempo », scrive de Corte, « è quello degli scontenti. Non è soltanto della propria sorte economica, politica o sociale che l'uomo d'oggi non si contenta, ma piuttosto di se stesso e del suo destino di uomo. Mentre rifiuta il sommo bene rifiuta la propria natura di uomo: si rivolta contro se stesso. Per un paradosso, che è tra i meno sconcertanti, il superuomo si è moltiplicato nei mediocri: il secolo ventesimo è quello della deificazione dell'essere umano, spesso del più vile:

Dio è morto, e l'uomo, qualunque uomo, lo ha sostituito. Non c'è un pigmeo che oggi non si ritenga un gigante, sopra tutto nel campo affettivo, intellettuale e spirituale, nel quale è impossibile un controllo diretto ».

E però il tempo dei furori superomistici e delle « proteste contro il reale », è anche il tempo dei furori gregari:

« non è da stupire se un tal uomo è anche ossessionato dal desiderio di piazzarsi. Cercare, trovare e occupare un posto è la sua preoccupazione fissa, è il sostituto della scomparsa finalità umana. L'uomo d'oggi ha l'impressione di trovarsi in un mondo di persone non-a-posto e tenta di sfuggire a questa insicurezza con tutti i mezzi, compreso il parassitismo burocratico. Ma ha perduto il solo mezzo che potrebbe dargli la stabilità: il suo stesso essere concreto ».

P. V.

GUSTAVO PARISCIANI: « SAN GIUSEPPE DA COPERTINO ALLA LUCE DEI NUOVI DOCUMENTI » - Pax et bonum editrice, Osimo 1964.

Ci troviamo di fronte a una delle più importanti opere di agiografia apparse recentemente in Italia: tanto più importante e gradita, in quanto essa si riferisce a un santo così noto e al tempo stesso così poco conosciuto come san Giuseppe da Copertino.

L'importanza della biografia sta nella sua capacità di restituzione della figura spirituale del santo, dell'interpretazione del suo spirito: ma questa restituzione, dovuta a simpatia spirituale e a qualità di scrittore, ha qui il pregio di fondarsi su una recensione che sembra al massimo completa di tutte le possibili fonti della vita del santo. Un materiale particolarmente vivo e sicuro è stato offerto dall'esame del diario del benedettino don Arcangelo Rosmi, abate di san Pietro in Perugia, che si assunse l'incarico di resocontista dei fatti mirabili di Giuseppe da Copertino per il lungo periodo della loro convivenza in Assisi.

Mirabile certo la figura di questo taumaturgo, in cui il Signore non sembra raffrenare la tendenza della grazia a manifestarsi nella natura e a portare la natura nel suo ordine: un santo taumaturgo è un testimone del vero senso, della natura escatologica propria della grazia santificante, principio dei nuovi cieli e della nuova terra.

Giuseppe non è il solo dei santi taumaturghi: pensiamo a Antonio da Padova, a Francesco da Paola. E tuttavia è il solo, di questi santi, ad avere in sovrappiù una tale messe di testimoni. Il secolo diciasettesimo è come il principio dei nostri tempi: la storia comincia ad avere il peso che conosciamo: e Giuseppe da Copertino è osservato, studiato, notato. Fu questa la tragedia della sua vita: la chiesa dovette difenderlo dall'entusiasmo dei fedeli, mettere come un freno umano alla sovrabbondanza del dono divino.

E non si possono non intendere tutte le buone ragioni di Innocenzo X e di Alessandro VII. Tanto buone furono queste ragioni, tanto testimoniano sulla purezza della chiesa nella denigrata controriforma, che esse poi sono state una sorta di supertestimonianza dei miracoli del santo di Copertino. La severità della chiesa è in realtà la suprema, la più indiscutibile, la più sicura testimonianza che tutte le incredibili cose raccontateci da tanti testimoni oculari erano vere: una testimonianza delle testimonianze.

Al padre Parisciani, attingendo al diario Rosmi, ci ha dato, oltre ai prodigi del santo, le sue parole; che ci introducono al lato più intimo, più profondo della sua fisionomia di cristiano autentico. Ci troviamo ora non più di fronte alla potenza di Giuseppe da Copertino, ma di fronte alla sua sapienza. Il Signore non gli ha solo concesso, con una divina astuzia la possibilità di superare senza miracolo gli esami: ma gli ha dato in sovrappiù quella sapienza che in fondo gli avrebbe consentito di affrontare tutti gli esami. Ci sia lecito aggiungere che la luce di Giuseppe è anche una luce su Loreto. E' con dolore che il senso del

miracolo loretano sembra inaridirsi nelle sabbie del pregiudizio razionalista che ora è entrato « inter vestibulum et altare »: ma questa biografia di colui che venne a vivere nell'ombra di Loreto senza poter coronare con una suprema estasi loretana una vita d'estasi mariana, questa biografia in cui il meraviglioso sovrabbonda è come una luce minore che guida alla luce più grande.

G. B. B.

VLADIMIR LOSSKY: « A L'IMAGE ET A' LA RESSEMBLANCE DE DIEU » - Aubier-Montaigne editrice, Paris 1967.

Vladimir Lossky (1903-1958) aveva raccolto in volume prima della morte questi suoi studi, che presentano un preciso quadro unitario, quello della presenza dello Spirito Santo nella realtà trinitaria e nella vita cristiana. Bisogna subito dire che la raccolta conferma il valore di teologo del Lossky, già noto per i suoi lavori sulla teologia mistica in oriente, ma ne ribadiscono anche il limite.

Il Lossky si pone coscientemente nella tradizione dell'ortodossia greco-bizantina, e in questo senso la chiave del volume sta nei due studi su « La teologia della luce in san Gregorio Palamas » (pp. 39-65) e « La processione dello Spirito Santo nella dottrina trinitaria ortodossa » (pp. 67-93). La posizione del Palamas è anzi riconosciuta come quella in cui più compiutamente la tradizione teologica ortodossa si esprime — tanto che il Lossky può rivolgersi al lettore chiedendo di potersi « esprimere nel linguaggio della teologia palamita » (p. 120). Nel disegno che qui se ne dà, la tradizione bizantina appare come un successivo approfondimento di ciò in cui consiste propriamente il mistero cristiano: la deificazione dell'uomo; ma questa non va intesa come una partecipazione all'essenza divina, che resta in sé inconoscibile e inafferrabile, ma alle « energie » divine, alla manifestazione della divinità, a queste « processioni naturali di Dio stesso, un modo di esistenza che gli è proprio e per cui esiste non solo nella sua essenza ma anche fuori di essa » (p. 49).

Attorno a questa soluzione il Lossky crede di individuare il consenso della tradizione greco-ortodossa, costruitasi attraverso i tentativi di definire la natura della visione di Dio compiuti da Clemente alessandrino (sec. III) e soprattutto dai padri Cappadoci, ma che ha trovato la sua piena sistemazione, attraverso gli scritti dello pseudo-Dionigi (sec. V-VI) — di cui qui si difende l'ortodossia e rivaluta la centralità (cfr. anche pp. 18-23) —, in Gregorio Palamas (sec. XIV). Non possiamo qui discutere questa posizione del Lossky, anche perché costituisce, più che di questo, il centro di altri suoi lavori. Osserveremo solo che in questa prospettiva non si può inserire il messaggio di Simeone il nuovo teologo (sec. X-XI); e che i grandi dottori Cappadoci non erano giunti ad una distinzione così caratterizzata tra essenza e energie divine come si avrà poi nel Palamas, tanto è vero che Simeone può costruire, anche partendo dal loro pensiero, soprattutto da quello di Gregorio di Nazianzio, una teologia mistica contraddittoria a quella del Palamas. E' vero che Simeone rimase pressoché totalmente isolato, ma non per questo si potrà affermare che la teologia mistica d'oriente ha un legato univoco da consegnare alla cattolicità.

Questa raccolta di studi, tuttavia, se si rifà ai lavori maggiori del Lossky sulla spiritualità orientale, ne rintraccia la traiettoria solo nei primi

tre capitoli. Negli altri, che costituiscono l'interesse maggiore del volume, il Lossky affronta alcuni problemi che lui stesso, più volte, definisce essenziali al cristianesimo, l'essenza del messaggio di Cristo. Essi si riconducono alla « teologia » e alla « economia » divine, intese come conoscenza e esperienza del disegno di Dio nel mondo. Il centro del primo interesse è lo studio sulla processione dello Spirito Santo. Il Lossky ha ragione nel considerare la divergenza sull'origine della Terza Persona come un grave motivo dogmatico nella separazione tra oriente e occidente (p. 67), e ne offre la prova con il suo stesso lavoro; una sintesi della teologia bizantina, in cui si tiene sempre presente quella occidentale, rilevando la reciproca irreducibilità su uno almeno dei punti chiave, e dunque nelle sue conseguenze. Si ha però anche la impressione che il Lossky nel considerare la posizione romana, qui accusata — tra il resto — di semisabellianismo (p. 77) e di antropomorfismo filosofico (p. 83), si rifaccia a una comprensione di san Tommaso contrapposta a quella di sant'Agostino (secondo la linea interpretativa dello Gilson, di cui il Lossky fu scolaro). Così intende impropriamente il valore dell'argomento tomista, che cerca di vedere nelle relazioni oppositive tra le persone il fondamento della loro diversità (cfr. p. 73) e nelle « communis spiratio » del Padre e del Figlio il solo modo di distinguere le persone del Figlio e dello Spirito (cfr. « Summa» I, q. 36, a. 2). E san Tommaso appare così nella linea della dottrina agonistiniana dello Spirito Santo come vincolo di unità tra il Padre e il Figlio. Il fondamento del « Filioque » è qui. Non si può dire che il Lossky cerchi di comprendere questa posizione, e sorprende che egli confessi di non tener conto del « De trinitate » di Agostino (p. 92). Conseguente alla sua posizione egli ritiene che dalla soluzione occidentale non possa venire che la sconfessione stessa del carattere divino della vita cristiana: « i teologi occidentali dovranno professare il carattere creato della gloria, della grazia santificante, come rinunciare alla deificazione » (p. 93); attraverso il « Filioque », il Dio dei filosofi e dei dotti si introduce nel seno stesso del Dio vivente... l'essenza inconoscibile del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo riceve delle qualifiche positive, diventa l'oggetto di una teologia naturale » (pp. 84-85).

Qui si vede come il problema stesso dei rapporti trinitari, della natura e delle persone divine, sia in Lossky costituito nella prospettiva di quello della conoscibilità di Dio. La divergenza radicale è qui. L'indiamento dell'uomo, dal momento che va riferito solo alle energie divine, è un indiamento a metà (Lossky preferisce il termine deificazione, che indica una sfumatura significativa): è vero che il cristiano diventa « consorte della natura divina », come dice san Pietro, ma in quanto questa natura diventa partecipabile nelle energie, non in se stessa (p. 51); perché se oggetto dell'esperienza mistica fosse la natura stessa di Dio, la sua essenza, l'uomo sarebbe Dio per natura (p. 50). Ma Pietro vuole appunto significare il mistero cristiano, dell'uomo che non è Dio per natura ma che diventa Dio per grazia. La grazia dello Spirito Santo conduce il cristiano a essere consorte propriamente e interamente, anche se misteriosamente, della natura divina. Il primogenito di molti fratelli di cui parla san Paolo, può solo significare la partecipazione alla stessa natura, come il diventare « altro Cristo » indica l'assunzione della stessa « statura » del verbo fatto carne.

Nella prospettiva del Lossky, invece, che è quella del Palamas, la distinzione tra essenza ed energie, e l'accoglimento in essa della processione dello Spirito dal solo Padre, porta a considerare l'indiamento dell'uomo come una pienezza umana e non come una pienezza divina: il cristiano infatti diviene sì, nell'unione mistica

a Dio, un altro Cristo, una persona con due nature, ma « con questa differenza, che il Cristo è una persona divina, mentre gli uomini deificati sono e restano sempre delle persone create » (p. 60). Il mistero cristiano è più profondo, e la sorte dell'uomo più alta: è diventare effettivamente, per la grazia dello Spirito Santo, una sola cosa con la persona del Verbo fatto carne, è rivestire su di sé la persona del Cristo, essere trasformati, in quanto morti a sé, morti nel proprio io, nella propria coscienza personale, nella propria persona, trasformati nella persona del Figlio, nuova creatura perché nuova persona. E' per il tramite di questa trasformazione personale che l'uomo, mantenendo la propria natura, è reso consorte della natura divina. La differenza tra il Cristo e il beato sussiste certamente, ma è solo nella diversità con cui il possesso della divinità è avvenuto, l'uno per natura l'altro per grazia, cioè per una « assunzione » della persona.

Se questa è l'« essenza » del cristianesimo, come la tradizione romana ritiene, si comprende come sia possibile parlare in essa di una conoscenza della stessa essenza divina. E come sia indispensabile, nella generazione delle persone divine, attribuire la processione dello Spirito al Padre e al Figlio. Altrimenti si tende a negare la perfezione divina, la divinità in Dio stesso perché Dio non sarebbe perfettamente comunicabile (ed è ciò che il Lossky nega espressamente: p. 87); e si viene a negare l'archetipo stesso della processione della creatura, che è la processione del Verbo. Solo così lo Spirito, la Persona che è l'unità del Padre e del Figlio, è il principio del « reditus » delle creature al Padre.

Per altro il Lossky non scade mai a problemi marginali, e nei tre capitoli stessi che illustrano le principali applicazioni del concetto della processione dello Spirito dal solo Padre (capitoli V-VII: sulla deificazione, la persona, la teologia dell'immagine) ha parole molto belle e profonde: egli considera sempre l'uomo come contenuto nelle relazioni trinitarie e costruisce tutta la sua teologia nell'approfondimento dei concetti di natura e di persona, con una centralità ed un rigore rari nei teologi di oggi, specialmente tra gli occidentali. E' questo che gli permette di vedere con chiarezza la duplice economia che regge la vita cristiana, quella del Figlio e quella dello Spirito, e di qualificare la prima come statica, sacramentaria, relativa alla persona (pp. 101 sgg., ma molto spesso in queste pagine, e del resto a questo concetto va ricondotto il titolo stesso del libro). Solo che non riesce mai a distinguere fino alla radice i due concetti, e a vedere quindi il pieno rapporto: o meglio ne coglie solo il rapporto esteriore, non quello mistico.

Gli ultimi capitoli sono forse i più suggestivi, perché tendono a rivendicare la pienezza della missione dello Spirito Santo nella vita della chiesa. La giustezza del proposito e la pienezza di desiderio che pare di cogliere in queste pagine, vanno sottolineate. Così la tradizione è vista come il momento dinamico della comprensione della verità rivelata, la cattolicità della chiesa è definita nell'accoglimento della verità per lo Spirito, la coscienza è vista nella pienezza della Persona divina che apre la libertà delle persone umane. Così anche, a chiudere significativamente il volume, la funzione della Madonna e delle ultime realtà. L'esame di questi temi ci porterebbe troppo in là, perché il pensiero del Lossky è sempre condizionato da un equivoco, da un problema rimasto in lui non risolto: quello del rapporto tra il Padre e il Figlio. E' per questo che non capisce la ragione del « Filioque », ed è per questo che arriva a dire, contro la lettera e lo spirito del discorso della montagna, che la venuta del Verbo ha significato l'abolizione della legge (p. 219). Ma in quest'ultima parte il Lossky arriva quasi a contraddirsi, perché consideran-

do il cammino dell'uomo (esemplato nel perfetto modello di Maria) se non vuole negare del tutto la storia, deve in qualche modo accettare una processione dello Spirito dal Figlio (pp. 203-204); ma non ammetterlo totalmente gli impedisce anche qui di cogliere la pienezza della vita cristiana quale si misura sul Cristo; avendo negato la totale divinità nell'uomo-altro Cristo, tendenzialmente è condotto a negare nel cristiano la perfetta umanità (che il Cristo, con la vera divinità, porta nella sua persona), e dunque di vedere ciò che la natura umana, da Cristo redenta, rappresenta. La Madonna è sì vista come « panaghia », meno come nuova Eva; l'escatologia sì come una realtà divina in atto, ma non come pienezza umana in preparazione. L'umanità di Cristo viene così adombrata, ogni possibilità di teologia naturale negata, disprezzata la filosofia come tale.

Il Lossky compie dunque un nobile e grande tentativo, quello di riportare nella considerazione teologica ciò che è proprio della tradizione greco-bizantina, e lo compie da vero teologo, conscio cioè che la teologia è un discorso su Dio a partire da una esperienza di vita divina: ponendosi così al centro della migliore tradizione orientale. Ma i limiti dogmatici di questa, che egli presenta come il carattere stesso dell'eredità ortodossa, fanno assumere alla sua posizione una sottile ma continua venatura spiritualistica se non ancora gnostica, e oscurano ciò che di grande e universale l'oriente ha costruito e che il Lossky con la sua stessa testimonianza, vorrebbe significare (cfr. pp. 60-65): la trascendenza assoluta di Dio sul mondo e la qualità assolutamente divina della vita cristiana. Perché è qui già contenuto il principio della assoluta immanenza di Dio e del ritorno dell'uomo, nella pienezza divina e umana, al Padre: ed è questo che il « Filioque » insegna.

C. L.

E. E. REYNOLDS: « THE TRIAL OF THOMAS MORE » - Burns e Oates editore, London 1967.

L'autore, presidente della società internazionale «Amici Thomae Mori», ci offre uno studio del processo di Tommaso Moro attraverso l'esame degli atti e dei fatti che ne determinarono l'origine, lo svolgimento, il tragico epilogo.

Non sempre il porsi dei limiti, nel trattare una materia, va a beneficio di un maggior approfondimento della stessa; anzi il lavoro ne risente anche negativamente perché, presupponendo nel lettore la conoscenza del più ampio quadro in cui trova posto l'argomento analizzato, sacrifica elementi che valgono a mettere in luce il suo oggetto.

E' il caso di questo volume in cui la vicenda del processo di Tommaso Moro non ci pare sufficientemente innestata nel contesto religioso, politico e sociale dell'epoca, rischiando di vederne sfumato il significato politico e diminuito il valore di testimonianza.

Del resto la figura di Tommaso Moro è di quelle che meno si prestano a studi parziali e circonscritti perché se la sua storia è la storia stessa del suo paese, il suo senso la supera assumendo una dimensione universale.

Questo giudizio riguarda solo il criterio d'impianto del lavoro perché non si può negare la precisione e l'attenzione dell'autore sia nell'illustrare, attraverso un confronto critico, le fonti che trattano del processo (News Letter, Expositio fidelis, Ordo condemnationis, Novitates e più tardi Roper, Harpsfield, Stapleton) sia nell'analizzare gli atti del parlamento attraverso i quali Enrico VIII compì quella riforma la cui più illustre vittima fu, appunto, Tommaso Moro.

Così abbiamo modo, oltre il commento, di leggere brani stralciati dal

primo atto di successione nella stesura approvata dal parlamento nella sessione gennaio-marzo 1534 in cui non era inclusa la formula del giuramento; ma già il 30 marzo veniva istituita una commissione composta da Cranmer, Audley, Norfolk e Suffolk per redigere il giuramento che sarà inserito nel secondo atto di successione emanato dal parlamento nel novembre dello stesso anno.

L'atto di supremazia, approvato dal parlamento, sempre nel novembre del 1534, fu l'ultimo di una lunga serie di attacchi violentemente anticuriali che finirono nel rifiuto, nella negazione dell'autorità spirituale del papa cioè in una posizione eretica ancor prima che scismatica. Ricapitoliamo brevemente il succedersi degli eventi.

Nel gennaio del 1531 il clero, accusato di infedeltà, fu condannato a riscattarsi con una multa di 118 mila sterline e lo si obbligò anche a riconoscere Enrico VIII « capo supremo in terra della chiesa d'Inghilterra » con l'aggiunta restrittiva, voluta dal vescovo Fisher, « per quanto concede la legge di Cristo »; tale riserva sarà poi omessa nell'atto di supremazia. Nel 1532 giunse a compimento formale la « Submission of clergy » ed inoltre fu messo in vigore un provvedimento che negava le « annatr » al pontefice. Nel 1533 con l'« act in restraint of appeals to Rome » venne abolita ogni interferenza della sede apostolica negli affari d'Inghilterra dato che ogni vertenza sarebbe stata discussa dai tribunali nazionali. Ed infine nel 1534 agli atti di successione e di supremazia fece seguito lo statuto sui tradimenti che, secondo il giudizio del Travelyan « era una trappola aperta che minacciava la sicurezza del suddito fedele ». E suddito fedele era stato e continuava ad essere Tomaso Moro contro il quale, tuttavia, veniva redatto alla fine del giugno 1535 un lunghissimo atto di accusa. Iniziava con la citazione delle parti più rilevanti dall'atto di supremazia e dello statuto sui tradimenti in cui era scritto che il parlamento aveva insignito il re ed i suoi eredi del titolo di « capo supremo in terra della chiesa d'Inghilterra » e che considerava alto tradimento il privare, « maliciously », con la parola o con gli scritti, il re anche di parte del suo titolo. E così concludeva: « thus the aforesaid jurors declare that the aforesaid Thomas More, *falsely, traitorously and maliciously*, by craft imagined, invented practised and attempted, wholly to deprive our sovereign lord the king of his dignity, title and name of supreme head of the church of England, to the manifest contempt of the king and in derogation of his royal crown, against the form and effect of the aforesaid statutes and against the peace of our lord the king ».

La linea di difesa cui scrupolosamente si attenne Tommaso Moro fu quella di non pronunciarsi, di mantenere il silenzio sia prima che dopo l'incarcerazione in modo da non incorrere nel reato di tradimento.

Tommaso Moro con il suo comportamento respingeva, così, ogni tentativo di forzare il recinto della sua coscienza, della sua libertà; non di una imprecisata libertà secondo il concetto più tardi sviluppato dall'umanesimo razionalista, ma della libertà che ha fondamento nella fede e la genesi nel mistero dell'incarnazione. Così la frattura tra il mondo medioevale ed il mondo moderno dovrà l'irreparabilità proprio all'insuccesso dei tentativi di rinascita religiosa e civile che furono compiuti nella fedeltà alla chiesa. Il processo di Tommaso Moro ci si presenta perciò come parte del disegno di eliminazione di ogni residua forza capace di esprimere una alternativa di rinnovamento, nell'ortodossia, alla riforma che stava abbattendo accanto agli idoli, la fede nel vero Dio.

A nulla, infatti, valse l'assoluta estraneità di Tommaso Moro alla fattispecie del reato descritto nello statuto perché fu sufficiente la falsa testimonianza del procuratore generale di Enrico, Richard Rich, a determinarne la condanna a morte. Udita la sentenza, Tommaso Moro, secondo la narrazione di Harpsfield citata dall'autore, rispose: « Vedendo che (Dio sa in qual modo) avete deciso di condannarmi, desidero adempiere alla mia coscienza e dire chiaro e aperto il mio pensiero

riguardo l'imputazione che mi muovete e il vostro statuto. L'imputazione è basata su un atto del parlamento che contrasta direttamente con le leggi di Dio e della sua chiesa, in quanto la suprema giurisdizione della chiesa o di una sua parte non può venire avocata a sé, con nessuna legge, da nessun principe temporale, appartenendo di diritto alla sede di Roma per quel primato spirituale trasmesso per singolare privilegio a san Pietro e ai suoi successori, i vescovi di quella sede, dalla parola stessa di Cristo nostro salvatore al tempo della sua presenza su questa terra. Essa manca, dunque, di fondamento giuridico per far incriminare un cristiano da parte di altri cristiani »; fornendo così la prova della sua fedeltà alla legge di Cristo di cui egli consapevolmente si dichiarò martire quando prima dell'esecuzione affermò di morire « suddito fedele del re ma innanzi tutto di Dio ».

O. B.

SCUOLA DI BARBIANA: « LETTERA A UNA PROFESSORESSA » - Libreria editrice fiorentina, Firenze 1967.

Questo è un libro di critica rivolto alla scuola d'oggi, ma praticamente scritto per i genitori, perché si « organizzino ». Gli autori sono otto ragazzi della scuola di Barbiana, paese di 42 anime nel Mugello, che raccolgono il pensiero del loro parroco e maestro don Lorenzo Milani, morto il 26 giugno di quest'anno. E' l'ultimo lavoro di questo prete di campagna, che aveva già scritto altri documenti di protesta sul nostro tempo: « Esperienze pastorali » (1958), e « L'obbedienza non è più una virtù » (1967).

Parte dalla premessa che la scuola obbligatoria non può bocciare, perché in questo modo condiziona sempre più i poveri e i meno favoriti dalla società a rimanere esclusi dalla cultura e dalla società stessa. I ragazzi di don Milani riconoscono però che la scuola è selettiva a partire dalla famiglia: è l'ambiente in cui il povero vive che lo rende a priori inferiore al figlio del ricco. E' nella famiglia che si creano le differenze che fanno poi i bocciati e gli esclusi. Quindi la critica si rivolge piuttosto alla società che alla scuola; infatti le deficenze della scuola (mancanza di aderenza alla vita, disinteresse degli insegnanti, ingiustizia del sistema dei voti), colpiscono sia il figlio del ricco che quello del povero. Tuttavia sono sempre i poveri che vengono prevalentemente bocciati, per mancanza di appoggio in seno alla famiglia e alla società; quindi la scuola è selettiva in senso ingiusto.

Secondo i ragazzi di Barbiana « una scuola che seleziona distrugge la cultura. Ai poveri toglie il mezzo di espressione. Ai ricchi toglie la conoscenza delle cose... Dio ha difeso i suoi poveri. Voi li volete muti e Dio v'ha fatto ciechi ».

Lo strano è notare che vi è la stessa rivendicazione sociale dei poveri verso i ricchi anche nel campo culturale, e questo porta la cultura sul piano di un puro bene materiale, acquisibile coi soldi, il cui possesso o meno condiziona la vita. A parte questo limite che condiziona il messaggio di don Milani a un livello puramente umano e non certamente cristiano, e lo fa schiavo comunque della società in cui vive, dobbiamo riconoscere in quei ragazzi un coraggio e una buona volontà che noi ammiriamo.

Ma ci ha un po' agghiacciato il finale della lettera: dopo tutte le critiche essi chiedono ancora che vi sia qualche professore disposto a chiudere un occhio e li promuova egualmente nonostante la diversità di preparazione, poiché la scuola non è perfetta e non può permettersi quindi di rifiutare la gente nuova e le culture diverse. Non sappiamo se ciò significhi un perdono o una mano tesa (alla scuola); certo è un voler tornare a far parte della scuola accettandola così com'è, pur di es-

ser pari agli altri per quanto riguarda il diploma.

Ma non è solo questo che vogliono i ragazzi di Barbiana, vorrebbero anche che il « Pierino figlio del dottore », l'esempio del signorino che non viene mai bocciato, lasciasse perdere la scuola, la cultura e la scienza, che tanto vanno avanti per conto loro; che lasciasse tutte le sue ambizioni per dedicarsi... all'insegnamento, vicino ai suoi fratelli poveri.

Purtroppo non è in questo modo che si risolve il problema della scuola, e non è neanche questa la vera strada per dare la buona novella ai poveri, che è la non esplicita intenzione di don Milani. Poiché non è abbandonando le proprie posizioni che si dà esempio di vita cristiana ma tenendole e vivendo cristianamente. Questo a volte può costare di più che abbandonare il proprio posto per vivere « come loro ».

L. V. L.

ALFREDO CATTABIANI: «BERNANOS»
Giovanni Volpe editore, Roma 1967.

« La parola democrazia non significa assolutamente più nulla per me, mi chiedo se non sia la parola più sputtanata di tutte le lingue », urlò Bernanos alla folla che lo attendeva alla Sorbona al termine del viaggio che poneva fine al suo lungo e volontario esilio in Brasile. Essi credevano che lo scrittore di articoli politici per la radio della Resistenza fosse uno dei loro, un acceso sostenitore dei buoni sentimenti della intellighentia di sinistra e grande fu la delusione che quella frase provocò.

Con questo episodio, piuttosto eloquente per individuare subito la personalità di Bernanos, ha inizio il saggio che Alfredo Cattabiani ha consacrato ad uno fra i più singolari narratori del novecento europeo, uno dei più agguerriti spiritualisti moderni. Cattolico convinto, tradizionalista « con lo sguardo rivolto al futuro », il romanziere francese è in qualche modo erede di quel pensiero controrivoluzionario che ha in de Maistre e de Bonald i suoi maestri.

L'opera del Cattabiani si distingue soprattutto per la lucidità d'esposizione e giunge particolarmente gradita al lettore come luce chiarificatrice per rispetto a certe confusioni di giudizio cui la complessa figura dell'autore della « Grande paura dei benpensanti » ha dato adito specialmente in Italia.

Ora che anche nel nostro paese sono state pubblicate le sue opere politiche accanto ai romanzi già noti, che egli aveva scritto in treno e sopra i tavolini da caffé tra una polizza d'assicurazione e l'altra, Cattabiani si preoccupa in primo luogo di dimostrare la coerenza del pensiero e degli atteggiamenti dello scrittore, autentico testimone di fede e di disinteresse: anche nelle azioni che lo avevano condotto a commettere errori e a contraddirsi era sempre stato mosso da una passione febbrile per la verità.

Bernanos, che aveva rifiutato di far parte della accademia di Francia e, per ben tre volte, di ricevere la legion d'onore, impiegò un'intera esistenza nella causa per la sopravvivenza spirituale dell'uomo. Quale uragano di invettive pronunciò — giustamente l'autore della monografia in esame lo colloca accanto a Saint-Exupéry, a Drieu, a Camus, a Céline, a la Weil — verso il grigiore e la tristezza della corrocività contemporanea. Vedeva un mondo senza Dio, incapace di vero amore, dedito ai vizi più turpi e privo di libertà.

Il suo linguaggio non è quello freddo e calcolato degli scienziati: Bernanos è un poeta e lo scrivere per lui non ha mai rappresentato un diletto da intellettuale, ché tale posizione lo irritava moltissimo, ma un impegno dettato da radicate convinzioni spirituali, una conseguenza del suo temperamento incline alla lotta.

Bisogna tenersi in guardia da certa pubblicistica superficiale che vuole etichettare il romanziere transalpino come un confusionario senza nerbo, prima « camelot du Roi » poi democratico, quindi ancora reazionario, degno in ultima analisi di umana « comprensione ». Egli non aveva mai accettato l'ottimismo astratto e la sua visione tragica della vita ha sempre avuto spunti di originalità, il suo stesso cattolicesimo rappresenta una scelta virile, squisitamente estremista. Nulla concede ai denigratori del Cristo ed anzi denuncia la mediocrità ed il fariseismo che circolano nel « gran corpo » della Chiesa: « ... Si riforma la Chiesa soffrendo per lei, si riforma la Chiesa visibile soffrendo per quella invisibile. Si riformano i vizi della Chiesa solo dando senza risparmio l'esempio delle sue più eroiche virtù ».

Ciò che rende libero un popolo è lo spirito di libertà, non le sue leggi. Convinto di ciò egli denuncia l'attuale società del denaro, del successo, del progresso e della massa, della macchina e del razionalismo sempre più spinto, come la peggiore nemica di Dio e dell'umanità rimbecillita. Esalta la povertà (« dico che il mondo sarà salvato dai poveri »), la qualità contro la quantità, le gerarchie naturali, la generosità, il primato dell'interiorità. E' vicino alla borghesia produttrice d'un tempo, agli artigiani laboriosi, ai contadini, agli operai. Ripone le proprie speranze nelle nuove generazioni: « Giovani, tenete duro, siate saldi, fate fronte! Sappiate opporvi ancora un po' di tempo finché queste generazioni fallite non siano diventate polvere ».

Fra tanta letteratura inconcludente e malata, intrisa di falsità, si leva come un antidoto la potenza artistica di Bernanos. La sua « protesta » ci restituisce l'immagine della speranza al di sopra di ogni disperazione in una visione ultraterrena della bellezza.

Prima della scomparsa, avvenuta il 5 luglio 1948 all'ospedale americano di Neuilly, per la sua tomba aveva dettato questa epigrafe: « Angelo, suona forte, il defunto è duro d'orecchi ».

A. G.

EMILIO FOGLIAZZO: « IL RINNOVAMENTO DELLA VITA RELIGIOSA » - Elle Di Ci editrice, Torino 1967.

Il volume si inserisce nella collana magistero conciliare, diretta da A. Favale, ove di ogni costituzione e decreto del Vaticano II si delinea la genesi storica, si riproduce il testo latino e la traduzione italiana, esponendo e commentando, in uno stile sobrio e scorrevole, il contenuto.

Lo studio di Emilio Fogliazzo riguarda il decreto « Perfectae caritatis ».

L'egregio autore, ed è bene rilevarlo subito, si prefigge di condurre anche le suore e i fratelli laici alla conoscenza diretta del decreto, che esamina, con profonda acutezza, dettagliatamente, punto per punto e, in alcuni casi, parola per parola. Il libro quindi, pur steso con criterio scientifico, non affronta le questioni in termini teologico-canonici, familiari a chi è edotto in materia. Si adegua alla mentalità e alle istanze di più vasto uditorio, così da non disattendere gli stessi secolari desiderosi di abbracciare la vita religiosa.

Ciò spiega perché l'autore eviti le citazioni di specialisti in materia e, più ancora, le discussioni che potrebbero farsi su aspetti specifici.

Il volume si articola in 4 parti.

La prima parte concerne la cronistoria del decreto. Essa non è, atteso lo scopo, formalmente scientifica, anche se tutto risulta controllato e fondato. Il che giova alla speditezza dell'« iter », suffraga e promuove l'interesse dei lettori, nonostante l'aridità del tema.

La seconda parte, documentaria, riporta nel testo latino e nella versione italiana sia il decreto « Perfectae caritatis », sia le relative norme di attuazione, nonché i capitoli V e VI della costituzione « Lumen gentium », che ne costituiscono le indispensabili premesse sul piano teologico e canonico. In versione italiana, riveduta in più di un punto, è ottima.

La terza parte inquadra il decreto

nella dottrina conciliare della chiesa, delineandone in chiave sintetica la struttura, l'indole e gli argomenti di fondo: perfezione, santità, vocazione, rinnovamento e adattamento, eccetera.

La quarta parte è dedicata alla esegesi e alla dottrina dei singoli paragrafi del decreto. Ai fini di una assoluta fedeltà ai testi, l'autore associa ad ogni capoverso dei 25 paragrafi il corrispondente articolo delle « Norme » per l'attuazione del decreto.

Il commento evita il formalismo e il giuridismo, aperto fastosamente, laddove affulge la sostanza delle cose nelle sue incidenze pratiche, in termini vitali, comprensiva nel rigore dei nessi, concreta e feconda nella sua ricchezza di idee vivificatrici.

Sempre tributario ai capitoli V e VI della « Lumen gentium », di cui si anima di prosieguo, il commento attinge altresì al decreto « Christus Dominus », per quanto ha relazione coi religiosi, e al decreto « Optatam totius » sulla formazione dei chierici, sfruttando, ove è il caso, i numerosi accenni che, in merito si fanno qua e là negli altri documenti conciliari.

Studio opportunissimo quello di Fogliazzo, alla portata di tutti, notevole contributo alla « santità e alla vita » della chiesa.

G. L. R.

FRITHIJOF SCHUON: « L'UOMO E LA CERTEZZA », traduzione di Giovanni Cantoni, collana « Documenti di cultura moderna » diretta da Augusto Del Noce ed Elémire Zolla - Borla editore, Torino 1967.

Solo lo spirito, l'atmâ, è; la materia è illusione, maya. Questa l'idea fondamentale dello spiritualismo assoluto, il cuore del pensiero schuoniano. Afferma infatti Schuon che la sostanza deve esser considerata « non come la causa creatrice e determinante dell'accidenza cosmica, ma come la non-manifestazione o la non-esistenziazione in rapporto al mondo fenomenico, oppure come il « vuoto » in rapporto alla pienezza empirica, e del resto illusoria, delle cose. Perciò questa dottrina non ha l'idea di un « Dio », poiché questo significherebbe introdurre nel Vuoto trascendente qualcosa della falsa pienezza, o in altri termini prieltare nella Realtà principale qualcosa della manifestazione » (p. 86).

Schuon assume così la posizione di un panteismo pneumatico, affermante la idea secondo cui Dio sarebbe tutto ciò che non è il niente e, quindi, tutto ciò che non è l'*irrealtà* fenomenica. Un puro spirito, dunque, ma un puro spirito che esaurisce, panteisticamente, l'essere e però fa che non-Dio sia il niente, la totalità dei fenomeni fisici, il male che separa lo spirito dallo spirito facendolo cadere nel mondo dell'illusione, in questo universo di ombre.

Da qui l'idea schuoniana della storia come « ciclo » del « pneuma » divino: la storia è l'assoluto in forma di serpente cosmico, è la rivoluzione dello spirito che, dalla sua assolutezza, scende nell'illusione e dall'illusione ritorna all'assolutezza. Per Schuon questa è la sapienza: conoscere che « il Reale è entrato nell'illusorio affinché l'illusorio possa rientrare nel Reale. Soltanto questo mistero... importa in modo assoluto dal punto di vista della gnosi: per lo gnostico non vi è, in ultima analisi, altra religione » (p. 123).

Ora la religiosità diventa la misura dell'uomo, una specie di prova dell'essere: gli uomini che ricordano la loro divina origine sono, gli altri non sono che apparenze, ombre fuggevoli, privazioni assolute della somma Realtà. Afferma Schuon: « tutto il problema consiste nel sapere se l'uomo possiede la intuizione prelogica della Sostanza oppure se è fondamentalmente solidale con l'accidenza. Nel primo caso la sua intelligenza è fatta per la gnosi e l'jnâna. Per l'uomo medio l'esistenza comincia con l'uomo posto sulla terra: vi è lo spazio e vi sono le cose, vi è

l'io e l'altro, noi vogliamo questo e un altro vuole quello e così via; vi è il bene e il male, la ricompensa e la punizione e, al di sopra di tutto ciò, Dio con i suoi voleri insondabili. Ma per il contemplativo nato tutto comincia con la verità, che è sentita come un essere soggiacente e onnipresente; tutto il resto non si comprende, in definitiva, che attraverso essa è in essa: al di fuori di essa il mondo è soltanto un incubo inintelligibile... Vi è un silenzio contemplativo che sorpassa il pensiero come tale, buono o cattivo, e in definitiva il problema che si pone è quello di sapere, non se siamo buoni o cattivi, ma se di fronte a Ciò che solo è siamo o non siamo » (p. 92-93).

Affermare che solo Dio esiste realmente e pensa realmente significa affermare che il « resto » costituisce la materia di una fantasticheria vuota, di un sogno dato a soggetti non-pensanti e non-esistenti e, quindi, significa esasperare il razionalismo cartesiano, elevare il « cogito » al livello di una vera e propria mistica: « io penso prelogicamente la Verità quindi io sono la Verità ». Gli editori italiani di Schuon hanno, invece, considerato questa posizione come una « risposta » a Cartesio e però come un antidoto contro gli errori moderni. Nella presentazione del libro si legge, infatti, che Schuon « rovescia la famosa proposizione cartesiana in un "sono, quindi penso", riconducendo alle sue proporzioni naturali la ragione e riportando in luce l'elemento essenziale dell'intuizione intellettuale ». Come Schuon riconduca la « ragione alle sue proporzioni naturali » si è visto. Quello che ora ci importa sottolineare è l'inutilità dell'opera di Schuon, anche delle più vigorose pagine antimaterialiste di Schuon, ai fini di una lotta cristiana contro gli errori moderni, o più esattamente che per utilizzare gli argomenti anti-moderni che discendono dalla gnosi schuoniana è necessario battere, con essa, una strada impraticabile, seminata di errori e di ingenuità.

A difesa della tradizione e quindi in polemica con lo scientismo Schuon, infatti, usa argomenti di questa forza: « in mancanza di esperienza e di osservazione gli antichi erano talora inclini a sopravalutare la portata delle corrispondenze cosmiche, in modo che accadeva loro di applicare imprudentemente a un certo ordine leggi valide per un altro, di credere, ad esempio che le salamandre sopportino il fuoco e possano anche spegnerlo a causa di certe proprietà di questi batraci e sopratutto a causa della confusione tra questi ultimi e gli spiriti ignei dello stesso nome. Gli antichi erano tanto più soggetti a questi errori perché conoscevano ancora per esperienza il carattere proteico della sostanza sottile che avvolge e penetra il mondo materiale o, in altre parole, perché il diaframma tra gli stati corporei e animici non era ancora coagulato come in epoche più tarde » (p. 14).

Come si può negare il carattere fantastico di un tale argomento? Come si può non vedere in esso la ripresa di quello spirito scioccamente reazionario che assunsero i seguaci della medicina galenica quando, per difendere la pseudoscienza del loro maestro davanti alle scoperte dell'anatomia, affermarono che non il maestro ma il « nuovo » corpo umano sbagliava? E sopra tutto: come si può credere che legandosi a simili argomenti la polemica cristiana contro gli errori del razionalismo e dello scientismo non diventi una polemica magica, cioè assurda?

Non ci si è accorti che a questo tende Schuon? il quale, peraltro afferma senza mezzi termini che « non si può negare la magia senza errare nella fede » (pag. 14) e che « scienze come l'astrologia sono assolutamente reali ed efficaci e non implicano nessuna deviazione di tipo pseudoreligioso ». Non ci si è accorti che Schuon assume come sapienza il paradosso e la pura contraddizione? quella, ad esempio, della Bhagavadgîtâ: « da me tutto questo universo si trova penetrato, la mia forma non è manifesta, tutti gli esseri abitano in me e tutti gli esseri non abitano assolutamente in me, in sé » (pag. 40). Schuon questo lo ammette con un'onestà e con un coraggio esemplari, definendo il suo magistero come il magistero delle parole in libertà: « il ruolo del buffone », egli dice, « consisteva nel

dire pubblicamente ciò che nessuno poteva permettersi di esprimere e nell'introdurre così un elemento di verità in un mondo forzatamente chiuso: questa funzione, lo si voglia o no, fa pensare alla sapienza o all'esoterismo, per il fatto che distrugge forme in nome dello spirito che soffia dove vuole » (p. 168).

Questo è Schuon: un « buffone » che pronuncia parole assurde, incomunicabili, che distrugge le categorie del pensiero normale in nome di una gnosi che soffia come lo spirito del capriccio e dell'arbitrio.

Se l'opera di Schuon ha un valore e un significato lo ha in quanto svela il carattere provocatorio, gratuito e però fondamentalmente comico dello spiritualismo « gnostico » o « tradizionalista ».

Questo è l'autentico nemico della religione: la religione dei capiscarichi e sentimentali, la religione che si fa scolpire e (giustamente) respingere nel paradosso pseudomistico di Dostojewskji: « sarei cristiano anche se il Cristo fosse nell'errore ».

Si tratta di un atteggiamento poco serio, irrazionale, autolesionistico; di un credere-contro determinato dalla paura del mondo (la scienza), è scritto a pagina 57 del libro di Schuon, « è una semenza di corruzione e di annientamento » e che però a sua volta determina la fatua pretesa di riportare la scienza sul terreno della magia: « la scienza moderna pone dei problemi che solo l'esoterismo può risolvere» (p. 56).

Sfugge così al delirio esoterico che la scienza veramente «corrotta» e «annientatrice» (e segnatamente la psicoanalisi di Carl Jung, contro cui Schuon lancia inutili strali) è proprio quella che ha già stretto una ferrea alleanza coi maghi, trasformando i «maghi» in suoi pazienti e trasformando se stessa in veicolo della magia.

E' in questo scambio mistico tra la « malattia » magica e la malattia pura che consiste la « caduta » moderna, quella cui il tradizionalismo offre un doppio, fondamentale contributo.

P. V.

PAUL GAUTHIER: « LA CHIESA DEI DEI POVERI E IL CONCILIO », traduzione di Clotilde Buraggi Masina, Vallecchi editore, Firenze 1965.

Nella ricerca di una base dottrinale al problema della povertà, l'autore si chiede « se esiste un rapporto, insieme storico ed essenziale, e di quale natura, tra il mistero della chiesa e la povertà » (p. 18). Il padre Gauthier si rende conto che, in seguito allo svolgimento preso dal problema durante il periodo conciliare, la chiesa è giunta a un bivio: o essa può far dimenticare la verità evangelica nel tentativo di dare il benessere ai poveri, oppure, con la predicazione di un regno dei cieli staccato dagli interessi per uno sviluppo dell'umanità, può cadere in un puro spiritualismo. La parte dottrinale del libro auspica in sintesi l'uscita da una teologia troppo angusta, che insegna a soffrire in rassegnazione, per riconoscere un carisma profetico a tutto il nuovo interesse per la povertà e i poveri (p. 46). Non si capisce però se si deve profetizzare una universale povertà, o invece un universale benessere, come sembrerebbe più probabile dal contesto. A risolvere l'antinomia l'autore ci richiama le parole di Gesù con le quali egli si immedesima nel povero (« Ho avuto fame e voi mi avete dato da mangiare», Matteo 25, 35), e su questa identificazione costruisce la necessità di una chiesa povera, volta a evangelizzare il mondo dei poveri. Non è però questa — secondo noi — una povertà di valore eterno, una incarnazione della povertà, come viene detto in seguito, (p. 26), ma la povertà nel testo di Matteo è solo il mezzo attraverso cui si attua la carità, vero fondamento della chiesa.

In seguito padre Gauthier afferma che i lavoratori sono i veri poveri del nostro tempo, e che Gesù si sarebbe incarnato in essi col suo esempio di umile lavoratore a Nazareth. L'argomento ci sembra forzato, poiché non

rileviamo dalla sacra scrittura una particolare importanza data a Gesù figlio del falegname, se non proprio da chi non ne intende la divinità, (Marco 6, 3 - 6).

La chiesa povera richiama al padre Gauthier tutta una serie di considerazioni pratiche sulla necessità di un apostolato più evangelico, con critiche che possono essere più o meno giuste, come cose opinabili. Si vede un male soprattutto in una chiesa legata al capitalismo, accusa che va perlomeno mitigata, dato che la maggior parte del mondo capitalista non è cattolica ma protestante. (Sul rapporto formale tra protestantesimo e capitalismo basterebbe citare il Troeltsch, il Weber, il Tawney e il Fanfani).

Ma nel momento stesso in cui il Gauthier denuncia una chiesa legata alle istituzioni storiche, le suggerisce di seguire oggi lo sviluppo della nuova società umana, che si indirizza alla socializzazione (p. 101), ricadendo così nell'identico errore di vedere la chiesa in funzione della storia che passa. Più giusto ci sembra quando lamenta la mancanza di una dottrina sociale della chiesa, che possa promuovere quello spirito evangelico di povertà per cui il superfluo dei ricchi vada ai poveri, e si attui quella divisione dei beni e rigenerazione dei costumi predicata da Giovanni Battista.

Ma per far questo il Gauthier vorrebbe una mistica, una spiritualità dello sviluppo « capace di alimentare il cristiano nel suo sforzo sociale ed economico per lo sviluppo delle risorse di questo mondo, al fine di permetter a tutti gli uomini di avere pane » (p. 122). Vede i poveri non soltanto come forza motrice della storia umana (in quanto esprimono dei bisogni), ma come la grande forza della storia sacra (in quanto Cristo si è in essi identificato) (p. 129).

«Lavorando e organizzando su questa terra nel tempo per far vivere su di essa tutti i fratelli, gli uomini, io costruisco la città celeste (per l'eternità) che non ha altro tempio se non l'agnello immolato e sempre vivente» (p. 139).

Qui non è Cristo signore della storia, ma l'uomo povero. Sembra quasi che all'atto di amore del Cristo verso il povero si sia sostituito un atto di orgoglio del povero verso Dio. Il tempio dell'agnello potrebbe essere benissimo il palazzo della Fao (infatti a pagina 110 si nota che la chiesa ha già dei rappresentanti alla Fao e all'Oit).

L'intenzione del padre Gauthier non è questa, ma la diversità delle opinioni presentate lascia qualche dubbio sulla reale soluzione del problema.

L. V. L.

DAMIANO FONTANAROSA: « IL PANE DI VITA » - Università del Laterano editrice, Roma 1967.

Trattasi di una esegesi del capitolo VI del Vangelo di san Giovanni che armonizza, in chiave scientifica, rigorosamente documentata e provata, la parte relativa al «Christus credendas», pane vivo disceso dal Cielo, oggetto di fede, con la parte relativa al « Christus manducandus », pane vivo disceso dal Cielo, oggetto del mistero eucaristico sacramentale, sulle basi del sacrificio del verbo incarnato.

L'autore premette la storia dell'esegesi dei versi 22-65 esponendo, in limpida sintesi, gli argomenti di ciascuna interpretazione.

Svolge quindi, alla luce del contesto, fondandola scientificamente, l'esegesi suddetta, e cioè, in dettaglio: Gesù è il rivelatore che dà la vita eterna a quanti crederanno in Lui. Dà la vita eterna attraverso l'immolazione di se stesso, nel sacrificio della croce, ma in modo che gli uomini non attingano la vita eterna dalla sua immolazione salvifica se non partecipando alla sua carne immolata, mediante appunto l'eucaristia sacramento, convivio sacrificale.

Emerge così, dallo studio del Fontanarosa, nonché l'unità letteraria di tut-

to il discorso di Gesù, in cui convengono gli esegeti, l'unità dottrinaria, sul piano della connessione logica, fluente e sistematica, delle idee, tra la prima (vv. 22-51) e la seconda parte (vv. 51-71).

Il capitolo I passa in rassegna le interpretazioni del capitolo VI di san Giovanni proposte sino ad oggi dai protestanti e da non pochi cattolici, rilevandone l'incapacità così a risolvere il quesito della connessione logica, come a rispondere all'obiezione storica di attribuire a Cristo i versi 5-58 del discorso.

Il capitolo II inquadra ed illumina il contesto, ossia gli eventi che precedono il dialogo di Gesù con la turba dei giudei: la moltiplicazione dei pani (vv. 1-14), il tentativo da parte del popolo di proclamare Cristo re (v. 15), il passaggio di Gesù sulle acque (vv. 16-21).

Il capitolo III fa l'esegesi del dialogo tra Gesù e i giudei, sicché affulga lo sviluppo delle idee dipanate dal Cristo: la natura e l'autenticità della sua missione di Messia disceso dal cielo, pane di vita (la metafora è acclarata dall'autore sulle basi di immagini analoghe e parallele del vecchio e del nuovo Testamento); lo scopo ultimo di tale missione, per cui egli darà la vita immolandosi ed offrendosi in cibo attraverso una cena sacrificale.

Il Fontanarosa svolge quindi i punti chiave. Accenniamoli.

L'idea della morte vicaria e della cena sacrificale è il culmine della risposta-rettifica di Gesù contro la falsa idea di un Messia nazionalista.

L'idea del sacrificio è testimoniata nel capitolo VI del Vangelo di Giovanni dagli stessi termini che il Signore adopera.

La rivelazione della morte sacrificale di Gesù (Giovanni VI, 51) trova conferma nell'invito di mangiare la sua carne e di bere il suo sangue (vv. 53-54): la manducazione, infatti, richiede la vittima, come il bere suppone il sangue versato.

Infine l'idea sacrificale si desume dall'appellativo di figlio dell'uomo, di cui Gesù si avvale in Giovanni VI. Di più, la stessa idea di sacrificio vicario è già presente nei carmi del « Servo di Jahweh ».

Era comune, pertanto, nella concezione degli ebrei, prendere parte al sacrificio mediante la cena sacrificale, cioè mediante la manducazione delle carni già immolate alla Divinità e perciò il possesso di Dio.

Che l'eucaristia offra ai fedeli le carni di Cristo, immolate sulla croce, così da rendere perenne la cena sacrificale, è detto in modo inequivocabile da san Paolo nella lettera ai corinti (1.a cor. X, 14-19).

La cena sacrificale, poi, è elemento essenziale dell'alleanza.

I testi relativi alla istituzione della eucaristia avallano la concezione della eucaristia. Cena sacrificale, dedotta dal testo giovanneo.

Staglia, in ultima analisi, la necessità dell'eucaristia in quanto cena sacrificale, poiché la vita eterna, che Gesù lega alla fede in lui nella prima parte del dialogo, dipende, nella seconda parte, dalla consumazione della vittima immolata. La ragione è esplicita e categorica: Gesù dà la vita eterna attraverso il sacrificio di se stesso, cui i fedeli partecipano esclusivamente mediante il convivio sacrificale.

La teologia dogmatica dunque, ecco l'estrema conseguenza, ha un nuovo e perspicuo argomento a suffragio del carattere sacrificale della eucaristia.

Seguono al capitolo III del libro di Fontanarosa due appendici sui rapporti di Giovanni VI coi documenti del secondo concilio Vaticano, la « Mysterium fidei » e l'istruzione sul culto del mistero eucaristico, l'una; l'altra sui rapporti coi documenti di Qumran.

Chiude l'opera il capitolo IV riguardo alle diverse ripercussioni del discorso di Gesù nell'animo degli uditori, nonché alle spiegazioni date.

Stringendo i nodi, l'esegesi del capitolo VI di san Giovanni fornita dal Fontanarosa, a nostro avviso, evince l'assunto. Dimostra cioè il nesso logico delle idee proposte da Cristo, l'unità dottrinaria, e supera la difficoltà storica che sembrava impedire l'attribuzione a Gesù della sezione 51-58 del discorso.

G. L. R.

ABRAMO LEVI: «TERESA DI LISIEUX»
Vallecchi editore, Firenze 1967.

Ci troviamo di fronte a un nuovo saggio sulla spiritualità di Teresa del Bambino Gesù, che sembra interamente prescindere da quelli precedenti, nessuno dei quali è citato nella bibliografia.

L'autore ha giustamente messo in risalto il problema che Teresa pone allo storico della spiritualità: dove è la novità di Teresa? La stessa semplicità delle sue forme, il cui significato spirituale trascende l'immediatezza dell'espressione e il limite di essa, non rende facile la risposta a questo problema. E don Levi ha messo con grande sensibilità in luce la zona in cui cercare tale novità. Teresa ci ha riproposto nelle sue formule « infantili » con radicalità il problema della divinizzazione: e non solo: ci ha riproposto il problema della conservazione della dimensione naturale, storica nella umanità divinizzata.

La storia viene qui resa presente nella sua interezza ma resa pura interiorità: questo è il paradosso teresiano. Colei che, pur non lasciando mai il Carmelo di Lisieux, divenne patrona delle missioni: colei che scelse la terra come lo spazio del suo paradiso.

Don Levi si situa al centro del paradosso teresiano e lo sottolinea con una formulazione precisa e chiara anche se talvolta ridondante. E perciò vi è certo una novità in questo libro, poniamo, per riferimento ai saggi classici del Camelot o del Philipon, tutti intesi a far rientrare Teresa nel quadro delle formule tomiste relative alle virtù e ai doni. Tuttavia quale interpretazione teologica alternativa ci offre don Levi?

A questo libro, ricco della sensibilità del problema teresiano, manca una interpretazione teologica del messaggio di Teresa.

Ma il merito di questo libro è, ci pare, quello di far risultare l'inadeguatezza degli schemi tradizionali circa il messaggio di Lisieux.

In realtà si sente in generale la mancanza di una teologia della storia della spiritualità, o meglio di una teologia della storia della chiesa: come cresce e si rinnova la figura della santità cristiana? Qual'è il senso della storia dei santi, cioè il senso della storia della salvezza dopo Cristo? Ogni biografia, ogni saggio su santa Teresa del Bambino Gesù pone in fatto questo problema. Il libro di don Levi è un contributo su questa via.

Naturalmente ogni nuova via comporta dei rischi, e persino degli scacchi. Vorremmo interpretare così il parallelo tra Teresa e Barth, che ci pare solo destinato a creare confusione. Non vi è nessun rapporto tra la teologia dialettica e il messaggio teresiano. Teresa non fonde la grandezza di Dio sulla distruzione della ragione, né fa del peccato una sorte di condizione necessaria e sufficiente « ex parte hominis » della salvezza. L'impotenza della creatura significa anche la sua potenza: poiché l'amore infuso nel cuore del cristiano è anche l'amore del cristiano. Le ineffabili grandezze dell'unione del cristiano con lo spirito del Cristo, il mistero della nostra appropriazione dello spirito di Dio, è per principio di là di ogni teologia protestante: e, in particolare, al di fuori della teologia barthiana. Ci pare dunque che collocare Teresa sulla via di Barth e di Hans Kung sia esattamente negarla, o non comprendere il suo messaggio o non comprendere il senso della teologia dialettica. Ma le poche pagine che don Levi dedica a questo argomento, e che ci trovano dissenzienti, non tolgono il molto in cui non possiamo non consentire.

G. B .B.

A. G. MANNO: « ESISTENZA ED ESSERE IN HEIDEGGER » - Libreria scientifica editrice, Napoli 1967.

L'opera del Manno, settima della collezione dell'istituto di filosofia teoretica dell'università di Napoli, diretta dal professore Petruzzellis, è forse in Italia la prima grande monografia critica sul pensatore di Friburgo ed una delle più rilevanti tra tutta la bibliografia su Heidegger che ormai supera il migliaio di pubblicazioni.

L'autore ha condotto un'indagine penetrante e rigorosa su tutto il pensiero di Heidegger a iniziare da « Sein und Zeit » del 1927, l'opera che tanta eco destò nel mondo filosofico e polarizzò sul professore di Friburgo l'interesse di vaste sfere della cultura, che d'allora hanno accolto con interesse e attenzione ogni nuova opera del filosofo.

Il Manno mette in evidenza la sostanziale differenza tra il primo e il secondo Heidegger, l'uno filosofo del nichilismo, dell'« essere per la morte », dell'« essere per il nulla », l'altro il filosofo dell'essere, dell'« apertura », della « differenza ontologica », anche se tra i due corre un profondo nesso ontologico e psicologico.

I temi esistenziali del primo Heidegger sono analizzati con fine sensibilità e profondo fascino ma nello stesso tempo vengono sottoposti a rigoroso esame critico, traendo la conclusione che essi, anche se validi come analisi psicologica e fenomenologica, non reggono sempre dal punto di vista ontologico-metafisico. La prospettiva nullistica che Heiddeger trae a conclusione di « Sein und Zeit » non è critica e dimostrativa ma immaginaria e sentimentale.

L'inconsistenza speculativa delle conclusioni, in una alle critiche che emersero sui consensi dommatici e sul manierismo dei seguaci, orientarono Heidegger alla ricerca dell'essere, già affiorata qua e là nelle prime opere. Il problema dell'essere, riproposto con vigore speculativo e con ricchezza tematica diviene il polo attrattivo del secondo Heidegger perseguito sia dal punto di vista teoretico che storico.

Ma è proprio su questo tema che il Manno mette in evidenza l'ambiguità o addirittura l'equivocità del pensiero di Heidegger, oscillando il suo concetto di essere tra « il nulla dell'essente », e quindi in direzione trascendentista, e « l'uno onniabbracciante », in direzione immanentista.

Tuttavia Heidegger da questo imprecisato presupposto parte in polemica con tutto il pensiero occidentale, che, a suo dire, non ha mai pensato l'essere ma dopo il primo barlume di esso nel primo pensiero greco, sempre e solo l'essente. Tutto il pensiero occidentale, cristianesimo storico (dottrinale compreso), è perciò « nichilismo », ontoteologia, metafisica nel senso deteriore; oblio dell'essere e sostituzione ad esso dell'essente. Platone, Aristotele, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche sono le tappe principali della decadenza del pensiero occidentale dalla prima autentica intuizione dell'essere. Il pensiero moderno è « soggettismo »: ha eretto l'uomo a principio in luogo dell'essere e tutto il reale ha ridotto in funzione dell'uomo. L'attuale è il tempo del tecnicismo, l'estrema decadenza del pensiero, l'infima povertà dello spirito: l'uomo è proteso solo verso l'essente esteriore, ridotto all'aspetto economicistico e utilitaristico, è oblioso del suo valore interiore e metafisico, che è « Ek-sistenza », apertura dell'essere. L'oblio dell'essere ha condotto all'estremo impoverimento anche della natura dell'uomo e delle cose.

Il nostro è il tempo della « povertà estrema », caratterizzato dall'« assenza del sacro », è la « mezzanotte del mondo ». Da questo tempo di estrema indigenza Heidegger, sulla scia di Holderlin e di Rilke, esorta l'uomo moderno ad intraprendere « la via del ritorno alla patria », il riavvicinamento all'essere, per ascoltarne la parola salvifica, per essere il « custode » della sua « casa », per tramutarsi da « mercante » in

«angelo»: attento alla voce» dell'essere ed ossequente ad essa.

Il Manno segue l'itinerario heideggeriano nei tempi più suggestivi e delicati, cogliendone simpaticamente le sfumature e le finezze analitiche ma è attento d'altronde al valore critico delle teorie fondamentali e pone Heidegger di fronte a interrogativi rigorosi e ineludibili. In una serrata disamina delle diverse formulazioni metafisiche del pensiero di Heidegger egli conclude che, benché questi non possa essere classificato né come neoplatonico, né come spinozista, né come hegeliano, è tuttavia affine a tali posizioni. Neanche può essere classificato come un sostenitore dela teologia negativa, perché questa, nella sua autenticità esclude l'immanentismo e concepisce Dio come l'ineffabile e il trascendente per eccellenza.

Non manca tuttavia di rilevare come, specie nelle ultime opere di Heidegger, si trovino spunti per un orientamento agostiniano, e degna di grande interesse è anche la teoria, che affiora qua e là, dell'essere mistero ineffabile, la quale, svolta nella sua autenticità, conduce alla trascendenza. A giudizio del Manno, Heidegger si avvolge nell'ambiguità e nell'equivoco, compromettendo la «differenza ontologica» tra l'essere e gli essenti, che costituisce la base di tutto il suo discorso e la leva della sua critica al nichilismo e all'ontoteologia.

Sul piano storico il Manno non manca di rilevare, oltre all'unilateralità della storiografia heideggeriana che trascura tanti aspetti positivi del pensiero moderno, la confusione in cui cade Heidegger distinguendo tra immanentismo e trascendentismo, tra pantesimo e teismo, il primo negatore, il secondo sostenitore dell'autentica differenza ontologica. Il teismo ispirato al cristianesimo, sia del periodo patristico che medioevale e moderno è il più valido sostenitore della differenza ontologica e dell'assolutezza dell'essere; differenza che si esprime nel rapporto creativo, che mentre garantisce l'assolutezza dell'essere, giustifica la «partecipazione» ad esso degli essenti, e in modo particolare dell'uomo. Rapporto creativo che resta ancora da approfondire nel suo aspetto più intimo per penetrare i rapporti tra il Creatore e la creatura e il valore integrale di questa.

Infine l'autore, pur valorizzando con Heidegger, contro le estetiche empiristiche, il ruolo dell'arte nella vita dello spirito come possibile relazione all'essere, contesta che suscettibile di tale relazione possa essere solo l'arte e non anche il pensiero razionale, da Heidegger svalutato e menomato.

In conclusione l'opera del Manno porta un contributo veramente importante nella valutazione storico-teoretica di Heidegger, sia per la completezza dell'analisi, sia per la discussione chiara e precisa dei temi fondamentali del pensiero heideggeriano, sia per la vasta e critica informazione bibliografica. Il lavoro è un profondo ripensamento dei problemi metafisici più gravi rivissuti nella feconda polemica col pensatore di Friburgo, uno dei più interessanti e originali dei nostri tempi. Dall'insieme appare la possibilità di un ritorno del pensiero moderno al teismo cristiano e l'alba di una più profonda e consapevole religiosità in questa tormentata e inquieta epoca della storia.

P. d. I.

Hanno collaborato:

Giovanni Baget Bozzo
Oddo Bucci
Pasquale di Iorio
Alberto Gagliardi
Claudio Leonardi
Guglielmo Luigi Rossi
Piero Vassallo
Ludmila Vesely Leonardi

SIMONE WEIL: « LA GRECIA E LE INTUIZIONI PRECRISTIANE » - Traduzione di Margherita Pieracci e Cristina Campo, collana « Documenti di cultura moderna » diretta da Augusto Del Noce ed Elémire Zolla, Borla editore, Torino 1967.

PIERRE VIRION: « MISTERIUM INIQUITATIS » - Aperçus sur la maçonérie universelle, editore Saint-Michel, Rennes 1967.

PIERRE VIRION: « UNE SUPER ET CONTRE-ÉGLISE », editore Saint-Michel, Rennes 1967.

SOREN KIERKEGAARD: « DISCORSI CRISTIANI - Traduzione e introduzione di Dino Donandoni, collana « Le idee e la vita », Borla editore, Torino 1966.

KARL RAHNER: « UDITORI DELLA PAROLA » - Traduzione di Alfredo Marranzini, collana « Veritas salutaris », Borla editore, Torino 1967.

ANTONIO DE ANGELIS: « LA SCIENCE POLITIQUE DANS LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE » - Introduzione di Marino Bon Valsassina, Istituto editoriale del Mediterraneo, Roma 1966.

GIORGIO LOJACONO: « IL MARXISMO » - Edizioni domenicane italiane, 3.a edizione riveduta e ampliata, Napoli 1967.

RUGGERO ORFEI: « ANTONIO GRAMSCI COSCIENZA CRITICA DEL MARXISMO » - Relazioni sociali editrice, Milano 1967.

GIUSEPPE PENSABENE: « CONGIURA CONTRO LA CHIESA » - Giovanni Volpe editore, Roma 1967.

HENRY RONDET: « ESSAIS SUR LA THÉOLOGIE DE LA GRACE » - Editore Beauchesne, Paris 1964.

BATTISTA MONDIN: « PAUL TILLICH E LA TRANSMITIZZAZIONE DEL CRISTIANESIMO » - Collana « Le idee e la vita », Borla editore, Torino 1967.

JOSÉ LUIS ILLANES: « SPIRITUALITA' DEL LAVORO » - Edizioni Ares, Milano 1966.

« STUDI E RICERCHE DI SCIENZE RELIGIOSE IN ONORE DEI SANTI APOSTOLI PIETRO E PAOLO NEL XIX CENTENARIO DEL LORO MARTIRIO » - Lateranum editrice, Roma 1967.

FRANZ WEYERGANS: « GENITORI E FIGLI » - Edizioni Ares, Milano 1967.

JEAN DANIÉLOU: « BIBBIA E LITURGIA » - Traduzioni di Luigi Derla, Vita e Pensiero editrice, Milano 1966.

LUIGI PAGGIARO: « LE GRANDI RELIGIONI PRECRISTIANE » - Prefazione di Raniero Sciamannini, Istituto editoriale del Mediterraneo, Roma 1966.

JACQUES PLONCARD D'ASSAC: « LE POIDS DES CLEFS DE SAINT PIERRE » - La librerie française editrice, Paris 1967.

UMBERTO DEGLI INNOCENTI: « IL PROBLEMA DELLA PERSONA NEL PENSIERO DI SAN TOMMASO » - Editrice Lateranense, Roma 1967.

HANS URS VON BALTHASAR: « ABBATTERE I BASTIONI » - Prefazione di Alfredo Marranzini, traduzione di Benedetto Ragni, collana « Nuova cristianità », Borla editore, Torino 1967.

GIULIO VENTURINI: « INCONTRO ALL'AMORE » - Introduzione di Giacomo Maria Medica, collana « Chiesa viva », Elle Di Ci editrice, Torino 1967.

MAURICE BELLET: « CRISI DELLA FEDE » - Presentazione di Inos Biffi, traduzione di Roberto Antonetto, Marietti editrice, Torino 1967.

ANDRÉ BRIEN: « IL CAMMINO DELLA FEDE » - Presentazione di Ernesto Balducci, traduzione di Sante Celani, collana « Veritas salutaris », Borla editore, Torino 1967.

PAUL RASSINIER: « IL DRAMMA DEGLI EBREI » - Edizioni Europa, Roma 1967.

ALBERT FINET E MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE: « CATTOLICI E PROTESTANTI » - Traduzione e prefazione di Roberto Eynard, collana « Diritto e rovescio », Borla editore, Torino 1967.

ANDRÉ HAYEN: « SAN TOMMASO D'ACQUINO E LA VITA NELLA CHIESA OGGI » - A cura di Inos Biffi, Vita e pensiero editrice, Milano 1967.

RAYMOND HOSTIE: « IL SACERDOTE CONSIGLIERE SPIRITUALE » - Traduzione di M. L. Truccato, biblioteca di « Studi psicoreligiosi », Borla editore, Torino 1967.

GIANFRANCO LEGITIMO: « SOCIOLOGI CATTOLICI ITALIANI » - Giovanni Volpe editore, Roma 1966.